michel foucault
microfísica del poder

siglo veintiuno
editores

Acceso
Abierto

LOS CONTENIDOS DE ESTE LIBRO PUEDEN SER
REPRODUCIDOS EN TODO O EN PARTE, SIEMPRE
Y CUANDO SE CITE LA FUENTE Y SE HAGA CON
FINES ACADÉMICOS Y NO COMERCIALES

biblioteca clásica
de siglo veintiuno
serie fragmentos foucaultianos

Dirigida por Edgardo Castro

michel foucault

microfísica del poder

edición al cuidado de edgardo castro
traducción de horacio pons

siglo veintiuno
editores

grupo editorial
siglo veintiuno

siglo xxi editores, méxico
CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310 MÉXICO, DF
www.sigloxxieditores.com.mx

siglo xxi editores, argentina
GUATEMALA 4824, C1425BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

anthropos
LEPANT 241, 243 08013 BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

Foucault, Michel
Microfísica del poder / Michel Foucault.- 1ª ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores Argentina, 2019.
256 p.; 21x14 cm.- (Biblioteca Clásica de Siglo Veintiuno, serie Fragmentos foucaultianos // dirigida por Edgardo Castro)

Traducción de Horacio Pons // ISBN 978-987-629-952-7

1. Filosofía. 2. Filosofía Política. 3. Poder. I. Pons, Horacio, trad.
CDD 194

Este libro cuenta con el apoyo del Centre National du Livre
(Ministerio de Cultura y Comunicación de Francia),
como ayuda a la traducción de ciencias y humanidades.

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'aide à la publication Victorta Ocampo, a bénéficié du soutien de l'Institut français d'Argentine.
Esta obra, publicada dentro del marco del Programa Victoria Ocampo de Ayuda a la Publicación, cuenta con el apoyo del Institut Français d'Argentine.

El presente volumen es una selección de textos
de la obra *Dits et écrits 1954-1988*

© 1994, Éditions Gallimard
© 2019, Siglo Veintiuno Editores Argentina S.A.

Diseño de colección: Tholön Kunst
Diseño de cubierta: Eugenia Lardiés

ISBN 978-987-629-952-7

Impreso en Master Graf S.A., Mariano Moreno 4794, Munro,
en el mes de octubre de 2019

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en Argentina // Made in Argentina

Índice

Microfísica del poder, o una nueva figura de intelectual, entre la erudición y las luchas 9
Edgardo Castro

1. Verdad y poder. Conversación con Michel Foucault sobre su recorrido intelectual 17

2. Poderes y estrategias. La teoría como caja de herramientas 47

3. Más allá del bien y del mal. Las luchas y las instituciones 65

4. Sobre la justicia popular. Debate con los maoístas 87

5. Los intelectuales y el poder 127

6. *Vigilar y castigar*: el libro y su método 143

7. Poder y cuerpo 165

8. Las relaciones de poder penetran en los cuerpos 177

9. Espacio y poder: respuestas sobre la geografía 191

10. Saberes y luchas 211

11. El cómo del poder 231

Microfísica del poder, o una nueva figura de intelectual, entre la erudición y las luchas

Edgardo Castro[1]

En 1977 la editorial Einaudi publica por primera vez en Italia la *Microfisica del potere*, con el subtítulo "Intervenciones políticas", una compilación a cargo de Alessandro Fontana y Pasquale Pasquino que reúne diez trabajos de Michel Foucault. El propio Foucault había utilizado la expresión "microfísica del poder" en su curso de 1973-1974, *El poder psiquiátrico* (en esa época inédito)[2] y la había retomado en *Vigilar y castigar* (de 1975),[3] pero no aparece en ninguno de los escritos allí reunidos (volveremos sobre esta ausencia). Con excepción del primer texto, una entrevista al autor, el resto ya había aparecido en francés, en publicaciones aisladas. Esa entrevista es una suerte de recorrido general por sus trabajos y el sentido de su proyecto intelectual, realizada por los compiladores. Según señalan Fontana y Pasquino, salvo el segundo texto, "Nietzsche, la genealogía y la historia", se trata propiamente de intervenciones que no pretenden tener una coherencia a cualquier precio, sino, por primera vez, abrir una discusión de fondo sobre el trabajo de Michel Foucault.

Para comprender la relevancia de esta publicación, nada mejor que retomar la indicación de Gilles Deleuze acerca de cómo leer a Foucault. Para Deleuze, en los libros encontramos

1 Instituto de Filosofía Ezequiel de Olaso (Cif-Conicet).

2 M. Foucault, *El poder psiquiátrico*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, FCE, 2005, pp. 32, 44, 52, 55, 96.

3 M. Foucault, *Vigilar y castigar*, trad. de Aurelio Garzón del Camino, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, pp. 36-38, 161, 173, 186.

sus análisis de las líneas de estratificación –es decir, de la historia– y en los textos más breves, en sus intervenciones, las líneas de actualización, sus análisis del presente.[4]

La *Microfisica del potere* es parte de esa gran analítica foucaultiana de la actualidad, la primera en aparecer como compilación y el origen de toda una serie de publicaciones que, con el mismo formato y a veces con el mismo propósito, han llegado hasta nuestros días. Por mencionar solo uno de los elementos que explican su importancia, bastará recordar que incluye la primera publicación de dos clases del curso de 1976 en el Collège de France, *Defender la sociedad*, que cierran el volumen. Por otro lado no puede soslayarse que esta compilación permitió que los lectores de Foucault, sobre todo fuera de Francia, accedieran a una serie de textos que en sus versiones impresas (las únicas existentes en esa época) solo estaban disponibles en círculos especializados o en publicaciones de la militancia contracultural (por ejemplo, *Actuel*).

La edición española de la *Microfísica del poder* (Madrid, La Piqueta, 1978), organizada por Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, contiene doce textos (dos más que la italiana) dispuestos en otro orden; tiempo después, volvió a publicarla el sello Planeta-Agostini. Ambas ediciones remiten en la página de créditos a una supuesta obra de Foucault, *La microphysique du pouvoir*, que curiosamente no existe. Apenas un año después, en 1979, se publica en portugués la *Microfísica do poder* (Río de Janeiro, Graal), a cargo de Roberto Machado, edición que reúne diecisiete trabajos con un orden diferente al de la publicación italiana original. Y en 1980, bajo el título *Power/Knowledge* y con la organización de Colin Gordon, se publica en Nueva York (Pantheon Books) una compilación de once escritos foucaultianos que recupera los incluidos en la

4 G. Deleuze, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, París, Minuit, 2003, p. 324-325. [ed. esp.:*Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas, 1975-1995*, trad. de José Luis Pedro, Valencia, Pre-Textos, 2007.]

Microfisica del potere, excepto "Nietzsche, la genealogía y la historia", y reúne bajo un mismo título, "Two Lectures", las dos lecciones del curso *Defender la sociedad.* Como refleja la literatura secundaria, todas estas publicaciones han desempeñado un papel fundamental en la recepción del pensamiento foucaultiano, puesto que ofrecen una imagen complementaria del autor, y a veces incluso diferente, de la que brindan los libros que publicó en vida.

SER DE IZQUIERDA

Si, como sugiere Deleuze, en las intervenciones de Foucault encontramos las líneas de actualización de los análisis históricos que aparecen en sus libros, la lectura de estas intervenciones no puede prescindir de los acontecimientos a los que remiten de manera explícita o implícita y que, como en el caso de la *Microfísica del poder,* marcaron la vida política en Francia después de Mayo de 1968, desde la fractura dentro del Partido Socialista hasta el surgimiento de los *nouveaux philosophes* (como André Glucksmann, Bernard-Henri Lévy, Jean-François Revel), dos hechos que motivaron un intenso debate en el seno de la izquierda francesa.

En 1971 el Partido Socialista Francés (PSF) elige a François Mitterrand como su secretario general. Su estrategia política fue elaborar un programa de gobierno al que pudieran adherir todas las fuerzas afines, en particular el Partido Comunista Francés (PCF), cuyo caudal de votos resultaba imprescindible. Sobre la base de esta idea, en 1972 surgió el frente electoral Union de la Gauche, conformado fundamentalmente por los partidos socialista y comunista. La posibilidad de que gracias a una alianza con los socialistas el PCF accediera al gobierno, del que había sido expulsado en 1947, produjo una fractura en el PSF, entre una izquierda estatista y otra descentralizadora, abierta al libre mercado y a la iniciativa empresarial. De

un lado estaba François Mitterrand y del otro Michel Rocard, representante de lo que se llamó la Deuxième Gauche, cuya expresión más acabada fue el célebre discurso de Rocard en el Congreso Socialista de 1977 en Nantes, titulado "Las dos culturas de la izquierda".

El devenir de la revolución portuguesa de 1974 tras la renuncia del presidente António de Spínola pesó sobre el diagnóstico de los intelectuales franceses de izquierda que se mostraban críticos del PCF. En efecto, en Portugal la alianza entre los dos partidos se había deteriorado casi de inmediato en favor de un partido comunista enemigo de la democracia parlamentaria y de la libertad de expresión, proclive a la rápida nacionalización de la economía y a la persecución de los disidentes.

Los cuestionamientos de los sectores de izquierda al PCF, sin embargo, son muy anteriores. Ya desde mediados de la década de 1940 tenían como blanco el alineamiento con la Unión Soviética y, sobre todo, su negación de la existencia de campos de concentración, de los que se tenía noticia mucho antes de que en Francia se conociese *Archipiélago Gulag*, de Solzhenitsyn (publicado en París en 1973).

Al respecto, basta mencionar las controversias suscitadas por el libro del refugiado soviético Víktor Kravchenko, *Yo elegí la libertad* (1947); la formación de la Comisión Rousset, encargada de indagar sobre la existencia de campos de concentración en la URSS, y la utilización por parte de la Sección Francesa de la Internacional obrera (SFIO), en la campaña electoral de 1951, de un póster que revelaba la localización de esos campos. Otro factor de conflicto con el Partido Comunista había sido su defensa de las intervenciones soviéticas en los países de Europa del Este, entre ellas la invasión de Hungría en 1956.

En este contexto crítico hacia el PCF, que se remonta a los años cuarenta pero recrudece con la formación de la Union de la Gauche, cristalizan algunos movimientos maoístas surgidos de Mayo del 68, como las organizacio-

nes Vive la Révolution y Gauche Prolétarienne (GP), que de inmediato adoptaron posiciones políticamente opuestas al comunismo soviético y al socialismo apoyando la democracia directa y las formas de acción antijerárquicas y antipartidarias.

A partir de la crisis de la Unión de las Juventudes Marxistas-Leninistas, la GP funcionó oficialmente hasta 1973. Dirigida por Benny Lévy, contó entre sus miembros a André Glucksmann, una de las figuras más destacadas entre los *nouveaux philosophes*. La GP, crítica acérrima de la representación política, se mostraba partidaria de todas las formas de revuelta popular aun cuando recurriesen a la violencia.

Estos datos permiten comprender la repercusión de *Archipiélago Gulag*, y la importancia política de su autor. Más allá de las opiniones acerca del libro, que eran parte del juego político de esos años, no parece razonable sostener que haya tenido el carácter revelador que luego le atribuyeron algunos intelectuales. Como ya señalamos, la existencia de campos de concentración en la URSS era conocida desde antes, como asimismo los fracasos del modelo soviético. Lo que podría denominarse "efecto Gulag" debe mucho más a la problemática de la izquierda en la década de 1970 que a las revelaciones del disidente ruso. La publicación del libro, en efecto, fue una ocasión perfecta para denunciar los posibles riesgos totalitarios de cualquier alianza con el Partido Comunista. Los violentos ataques del PCF contra Solzhenitsyn motivaron la reacción de los dirigentes del PSF, que pusieron en duda el compromiso de los comunistas con las libertades fundamentales.

En el cruce entre la discusión de las formas políticas del socialismo, el efecto Solzhenitsyn y la disidencia llegada del Este, otros dos acontecimientos marcaron la segunda mitad de los años setenta: la emergencia de los denominados *nouveaux philosophes* y la actividad de publicaciones como *Esprit* y *Le Nouvel Observateur*, que denunciaban la ceguera de la izquierda francesa ante los crímenes del

régimen comunista y cuestionaban la cultura política de matriz revolucionaria. .

En suma, y sin pretensiones de exhaustividad, estos acontecimientos dieron lugar a lo que la excelente monografía de Michael-Scott Christofferson, *French Intellectuals Against The Left* (Nueva York - Óxford, Berghahn Books, 2004), injustamente poco citada en la literatura francófona, describió como el momento antitotalitario de la izquierda francesa de la década de 1970, cuando los intelectuales de izquierda se interrogan acerca de su propia cultura política y cuestionan qué significa ser de izquierda e incluso el sentido, según una expresión de la época, de *vivre à gauche.*

EL CUERPO, NO LA IDEOLOGÍA; LOS FRAGMENTOS, NO LA TOTALIDAD

No es difícil percibir las proyecciones de esta sucesión de acontecimientos en las "intervenciones políticas" que componen la *Microfísica del poder.* Pero la especificidad de los textos reunidos en esta compilación no radica en la crónica ni en la interpretación de estos mismos acontecimientos, sino en el modo en que Foucault los vincula con sus propios intereses e investigaciones.

Desde esta perspectiva, la expresión "microfísica del poder" –que, como ya señalamos, está ausente en este volumen– adquiere su sentido y su justificación. Tal como quedó configurado el corpus foucaultiano con las publicaciones de los últimos años, la frase aparece en el curso dictado en 1973-1974 en el Collège de France, *El poder psiquiátrico,* en un momento decisivo en el que, con una mirada crítica sobre la *Historia de la locura,* Foucault comienza a formular las indicaciones de método para su analítica del poder disciplinario, cuya génesis había sido objeto del curso precedente, *La sociedad punitiva,* y que lo conducirá a la publicación de

Vigilar y castigar, donde, con la innegable huella del libro de Solzhenitsyn, describirá el "archipiélago carcelario" de las sociedades modernas.[5]

Foucault habla de una microfísica del poder, cuya formalización es el panóptico de Benthan, para aludir a esa forma del poder que penetra los cuerpos, sin necesariamente recurrir a la violencia o las instituciones, para volverlos políticamente dóciles y económicamente rentables, es decir, para disciplinarlos. No se trata, por ello, de ideología, de conciencia, de representaciones, sino de una relación física, "sináptica", entre el poder y el cuerpo, para hacerse cargo de sus gestos, sus comportamientos, sus hábitos y sus palabras.[6]

Como explica reiteradamente Foucault en los textos aquí reunidos, la relación entre el poder y los cuerpos vuelve ineficaces las luchas en términos de totalidad y requiere una nueva figura de intelectual, que ya no será orgánico ni encarnará la conciencia esclarecida, sino que se volverá específico. Su tarea consistirá, a partir de entonces, en construir herramientas conceptuales que harán de lo fragmentario la forma propia de una genealogía que entrelaza la erudición y las luchas. Saberes fragmentarios y luchas transversales en torno a las cárceles, los hospitales psiquiátricos, la sexualidad.

> Llamemos "genealogía" [sostiene Foucault] a la conjunción de los conocimientos eruditos y las memorias locales, una conjunción que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y su utilización en las tácticas actuales.[7]

5 M. Foucault, *Vigilar y castigar*, ob. cit., p. 347. Aunque el propio Foucault afirmaba haber suprimido esta expresión luego de la primera edición, se mantuvo en todas las reimpresiones del libro.

6 Véase M. Foucault, *El poder psiquiátrico*, ob. cit., p. 42.

7 Véase p. 218 de la presente edición.

En estos términos, la *Microfísica del poder* es, en definitiva, la posición de Foucault en la interrogación que atraviesa los debates de la década de 1970 en Francia acerca de la identidad de la izquierda. Ni esa interrogación ni su respuesta han perdido actualidad.

NOTA SOBRE LA PRESENTE EDICIÓN

Este volumen retoma todos los textos de la edición italiana de la *Microfisica del potere*, excepto "Nietzsche, la genealogía y la historia". Además, restituye el primer puesto a la conversación de Fontana y Pasquino con Michel Foucault, que reproduce en su versión más extensa.

A los escritos incluidos en la edición italiana se suman dos: "Poderes y estrategias", una entrevista de 1977 con Jacques Rancière, y "Las relaciones de poder penetran en los cuerpos", entrevista de ese mismo año con Lucette Finas.

Una breve nota de contextualización introduce la lectura del texto correspondiente en aquellos casos en que lo consideré necesario. El lector encontrará además cuatro tipos de notas: algunas del autor, las del editor en lengua original (señaladas como N. del E.), las del traductor (N. de T.) y las mías (E. C.).

1. Verdad y poder
Conversación con Michel Foucault sobre su recorrido intelectual

[Entrevista de Alessandro Fontana y Pasquale Pasquino, 1976.]

Esta entrevista abre la edición italiana de la *Microfisica del potere* (Einaudi, 1977), que dio origen a las versiones en español y portugués de esta compilación. Apareció ese mismo año en francés, en la revista *L'Arc*, con la supresión de algunas preguntas y la fusión de algunas respuestas. Esta última versión, más breve, es la que se incorporó en la edición en español realizada por La Piqueta en 1978, donde aparece al final del libro. En la presente edición retomamos la versión más extensa y le restituimos el lugar que ocupaba en la edición italiana. [Nota de Edgardo Castro, en adelante E. C.]

—Para el público italiano, usted es el autor de la Historia de la locura, Las palabras y las cosas *y, hoy,* Vigilar y castigar. *¿Podría esbozar brevemente el trayecto que lo llevó de su trabajo sobre la locura en la época clásica al estudio de la criminalidad y la delincuencia?*

—Cuando hice mis estudios, más o menos entre 1950 y 1955, uno de los grandes problemas que se planteaban era el de la dimensión política de la ciencia y las funciones ideológicas que esta podía vehicular. Lo que predominaba no era exactamente el problema Lysenko,[1] pero creo que alrededor de este asunto desagradable, que permaneció tanto tiempo enterrado y cuidadosamente escondido, se removieron un montón de cuestiones interesantes. Dos palabras van a resumirlas: poder y saber. Creo que, en parte, escribí la *Historia de la locura* en el horizonte de esas cuestiones. Para mí se trataba de decir lo siguiente: si se plantea a una ciencia como la física teórica o la química orgánica el problema de sus relaciones con las estructuras políticas y económicas de la sociedad, ¿no se plantea un problema demasiado complica-

1 Trofim Lysenko (1898-1976) fue un técnico agrónomo ruso que dio origen a una teoría genética pseudocientífica. A pesar de ello, durante la época estalinista, fue promovida como teoría oficial de la URSS y como ejemplo de la ciencia proletaria, opuesta a la ciencia burguesa. Lysenko fue considerado un héroe nacional y se prohibió la enseñanza de otras teorías genéticas, entre ellas la de Mendel. [E. C.]

do? ¿No se pone demasiado alta la vara de la explicación posible? Si, en cambio, se toma un saber como la psiquiatría, ¿la cuestión no será mucho más fácil de resolver, por ser bajo el perfil epistemológico de la psiquiatría y porque la práctica psiquiátrica está ligada a toda una serie de instituciones, exigencias económicas inmediatas, urgencias políticas, regulaciones sociales? En el caso de una ciencia tan "dudosa" como la psiquiatría, ¿no se podría identificar con mayor certeza el entrelazamiento de los efectos de poder y saber? Es este mismo interrogante el que, en *El nacimiento de la clínica,* quise plantear en relación con la medicina: esta tiene, a no dudar, una estructura científica mucho más fuerte que la psiquiatría, pero también está muy profundamente inmersa en las estructuras sociales. Lo que por entonces me desconcertó un poco fue el hecho de que esa cuestión que yo me planteaba no interesó en absoluto a las personas a quienes la planteaba. Estas consideraron que se trataba de un problema políticamente sin importancia y poco noble desde el punto de vista epistemológico.

Creo que había tres razones para ello. La primera es que el problema de los intelectuales marxistas en Francia era –y en este aspecto cumplían el papel que les prescribía el Partido Comunista Fránces [PCF]– ganar el reconocimiento de la institución universitaria y el *establishment.* Debían, en consecuencia, plantear las mismas cuestiones que estos, ocuparse de los mismos problemas y los mismos dominios: "Por más que seamos marxistas, no somos ajenos a lo que a ustedes les preocupa, pero somos los únicos en dar a sus viejas preocupaciones nuevas soluciones". El marxismo quería hacerse aceptar como renovación de la tradición liberal, universitaria (como, de una manera más amplia, en la misma época los comunistas se presentaban como los únicos capaces de retomar y revigorizar la tradición nacionalista). De ahí, en el dominio que nos ocupa, que quisieran retomar los problemas más académicos y "nobles" de la historia de las ciencias: matemáticas, física; en síntesis, los temas valorados por Duhem, Husserl,

Koyré. La medicina y la psiquiatría no eran ni muy nobles ni muy serias y no estaban a la altura de las grandes formas del racionalismo clásico.

La segunda razón es que el estalinismo postestaliniano, al excluir del discurso marxista todo lo que no fuera repetición de lo ya dicho, no permitía abordar ámbitos aún inexplorados. No había conceptos formados ni un vocabulario convalidado para cuestiones como los efectos de poder de la psiquiatría o el funcionamiento político de la medicina, en tanto que los innumerables intercambios entre los universitarios y los marxistas desde Marx hasta la época actual, pasando por Engels y Lenin, habían realimentado toda una tradición de discursos sobre la ciencia en el sentido en que la entendía el siglo XIX. Los marxistas pagaban su fidelidad al viejo positivismo al precio de una sordera radical hacia todas las cuestiones de la psiquiatría pavloviana; para algunos médicos cercanos al PCF, la política psiquiátrica, la psiquiatría como política, no era digna de consideración.

Lo que yo, por mi parte, había intentado hacer en ese dominio, fue recibido con un gran silencio en la izquierda intelectual francesa. Y solo alrededor de 1968, a despecho de la tradición marxista y pese al PC, todas esas cuestiones cobraron una significación política, con una agudeza que yo no había sospechado y que mostraba hasta qué punto mis libros anteriores eran todavía tímidos y confusos. Sin la apertura política de esos años no habría tenido el valor de retomar el hilo de aquellos problemas y proseguir mi investigación por el lado de la penalidad, las prisiones y las disciplinas.

Para terminar, hay quizás una tercera razón, pero no puedo tener la certeza absoluta de que haya intervenido. Me pregunto, con todo, si no había en los intelectuales del PCF (o cercanos a él) una negativa a plantear el problema del encierro, de la utilización política de la psiquiatría y, en términos más generales, del encuadramiento disciplinario de la sociedad. Hacia los años 1955-1960 eran sin duda pocos todavía los que conocían la magnitud del gulag en la realidad,

pero creo que muchos la intuían y tenían la sensación de que de esas cosas, era mejor no hablar: zona peligrosa, luz roja. Desde luego, es difícil calibrar retrospectivamente su grado de conciencia. Pero ustedes bien sabrán con cuánta facilidad la dirección del partido –que por su parte no ignoraba nada, claro está– podía hacer circular consignas, impedir que se hablara de esto o de aquello, descalificar a quienes hablaban...

—Hay entonces cierto tipo de discontinuidad en su trayecto teórico. Al respecto, ¿qué piensa hoy del concepto a través del cual se procuró con demasiada rapidez y demasiado facilismo hacer de usted un historiador estructuralista?

—Esa historia de la discontinuidad siempre me sorprendió un poco. Una edición del *Petit Larousse* que acaba de aparecer dice: "Foucault: filósofo que funda su teoría de la historia en la discontinuidad". Eso me deja perplejo. Sin duda no me expliqué lo suficiente en *Las palabras y las cosas,* aunque haya hablado mucho del asunto. Me parecía que, en ciertas formas de saber empírico como la biología, la economía política, la psiquiatría, la medicina, etc., el ritmo de las transformaciones no obedecía a los esquemas tersos y continuistas del desarrollo que suelen admitirse. La gran imagen biológica de una maduración de la ciencia subyace aún a no pocos análisis históricos, pero no me parece pertinente desde el punto de vista histórico. En una ciencia como la medicina, por ejemplo, hasta fines del siglo XVIII tenemos cierto tipo de discurso cuyas transformaciones lentas –veinticinco, treinta años– rompieron no solo con las proposiciones verdaderas que habían podido formularse hasta entonces, sino, de manera más profunda, con las maneras de hablar, de ver, con toda la serie de prácticas que servían de soporte a la medicina: no se trata meramente de nuevos descubrimientos, sino de un nuevo régimen en el discurso y el saber. Y eso, en pocos años. Es algo que no puede negarse si se miran los textos con la atención suficiente. Mi

problema no consistió en decir: ya está, viva la discontinuidad, estamos en ella y nos quedamos con ella, sino en preguntar: ¿cómo puede ser posible que en ciertos momentos y ciertos órdenes de saber se produzcan esas desconexiones abruptas, esa precipitación de la evolución, esas transformaciones que no responden a la imagen serena y continuista que uno suele hacerse de ellos? Pero lo importante en esos cambios no es si serán rápidos o de gran alcance o, mejor dicho, esa rapidez y ese alcance no son más que el signo de otras cosas: una modificación en las reglas de formación de los enunciados que se aceptan como científicamente verdaderos. No es entonces un cambio de contenido (refutación de viejos errores, evidencia de nuevas verdades), ni tampoco una alteración de la forma teórica (renovación del paradigma, modificación de los conjuntos sistemáticos). Lo que está en cuestión es qué *rige* los enunciados y la manera en que estos *se rigen* unos a otros para constituir un conjunto de proposiciones científicamente aceptables y susceptibles, por consiguiente, de ser verificadas o invalidadas por procedimientos científicos. Problema, en suma, de régimen, de política del enunciado científico. En ese nivel, no se trata de saber cuál es el poder que pesa desde afuera sobre la ciencia, sino qué efectos de saber circulan entre los enunciados científicos; cuál es, en cierto modo, su régimen interior de poder, y cómo y por qué en ciertos momentos este se modifica de manera global.

En *Las palabras y las cosas* traté de identificar y describir esos diferentes regímenes. Y dije con claridad que, por el momento, no intentaba explicarlos. Y que habría que tratar de hacer un trabajo ulterior. Pero lo que faltaba en mi trabajo era el problema del régimen discursivo, de los efectos de poder propios del juego enunciativo. Yo lo confundía en exceso con la sistematicidad, la forma teórica o algo así como el paradigma. En el punto de confluencia de la *Historia de la locura* y *Las palabras y las cosas* estaba, bajo dos aspectos muy diferentes, el problema central del poder, que hasta entonces yo había aislado muy mal.

—Es necesario, por lo tanto, resituar el concepto de discontinuidad en el lugar que le corresponde. Tal vez haya entonces un concepto más exigente, más central en su pensamiento: el concepto de acontecimiento. Ahora bien, en lo referido al acontecimiento, una generación se mantuvo durante largo tiempo en un callejón sin salida, dado que, a raíz de los trabajos de los etnólogos e incluso de los más grandes entre ellos, se estableció una dicotomía entre las estructuras, por un lado (lo que es pensable), y por otro el acontecimiento, que sería el lugar de lo irracional, lo impensable, lo que no entra ni puede entrar en la mecánica y el juego del análisis, al menos en la forma que estos tomaron dentro del estructuralismo. Hace muy poco, en el marco de un debate publicado en la revista L'Homme, *tres eminentes etnólogos volvieron a plantearse esta cuestión y respondieron acerca del acontecimiento: es lo que se nos escapa, el lugar de la contingencia absoluta. Nosotros somos los pensadores y los analistas de las estructuras. La historia no nos incumbe, no sabemos qué hacer con ella, etc. Esta oposición ha sido el lugar y el producto de cierta antropología. Creo que causó estragos, incluso entre los historiadores, que llegaron finalmente a descalificar el acontecimiento y la historia acontecimental como historia de segundo orden de los hechos pequeños y hasta ínfimos, los accidentes, etc. Lo cierto es que en historia se producen nudos donde no se trata ni de hechos menores ni de esa bella estructura bien ordenada, pertinente y transparente al análisis. Por ejemplo, el gran encierro que usted describe en la* Historia de la locura *constituye tal vez uno de esos nudos que escapan a la oposición entre acontecimiento y estructura. ¿Podría precisar, en el estado actual de las cosas, esa recuperación y reformulación del concepto de acontecimiento?*

—Se admite que el estructuralismo fue el esfuerzo más sistemático para eliminar no solo de la etnología sino de toda otra serie de ciencias y, en el límite, aun de la historia, el concepto de acontecimiento. No alcanzo a ver quién puede ser más antiestructuralista que yo. Pero lo importante es no hacer, en el caso del acontecimiento, lo que se ha hecho con la estructura. No se trata de ponerlo todo en el plano del acontecimiento,

sino de considerar con claridad que existe todo un escalonamiento de tipos de acontecimientos diferentes que no tienen ni el mismo alcance, ni la misma amplitud cronológica, ni la misma capacidad de generar efectos.

El problema radica a la vez en distinguir los acontecimientos, diferenciar las redes y los niveles a los que pertenecen y reconstruir los hilos que los unen y los hacen engendrarse los unos a partir de los otros. De ahí el rechazo de los análisis que se refieren al campo simbólico o al dominio de las estructuras significantes, y el recurso a los análisis que se hacen en términos de genealogía de relaciones de fuerzas, desarrollos estratégicos, tácticas. Creo que debemos referirnos, no al gran modelo de la lengua y los signos, sino al de la guerra y la batalla. La historicidad que nos arrastra y nos determina es belicosa, no es lingüística. Relación de poder, no relación de sentido. La historia no tiene sentido, lo cual no quiere decir que sea absurda o incoherente. Al contrario, es inteligible y debemos poder analizarla hasta el más mínimo detalle, pero conforme a la inteligibilidad de las luchas, las estrategias y las tácticas. Ni la dialéctica (como lógica de contradicción) ni la semiótica (como estructura de la comunicación) podrían explicar qué es la inteligibilidad intrínseca de los enfrentamientos. La dialéctica es una manera de eludir la realidad siempre azarosa y abierta de esa inteligibilidad, reduciéndola al esqueleto hegeliano, y la semiología es una manera de eludir su carácter violento, sangriento, mortal, reduciéndola a la forma apaciguada y platónica del lenguaje y el diálogo.

—En relación con el problema de la discursividad, creo que puede decirse tranquilamente que usted ha sido el primero en plantear al discurso la cuestión del poder, y en plantearla en un momento en que hacía estragos un tipo de análisis que pasaba por el concepto de texto, por el objeto "texto", con la metodología que lo acompaña, vale decir, la semiología, el estructuralismo, etc. En consecuencia, plantear al discurso la cuestión del poder quiere decir, en el fondo, preguntarle:

¿a quién sirves? No se trata tanto de descomponerlo en su no-dicho y rastrear en él un sentido implícito. Los discursos –usted lo repitió muchas veces– son transparentes, no necesitan interpretación ni que nadie venga a atribuirles un sentido. Cuando se leen los textos de cierta manera, se advierte que hablan con claridad y que no requieren un sentido y una interpretación adicionales. Esta cuestión del poder planteada a los discursos entrañó naturalmente cierto tipo de efecto y unas cuantas implicaciones en el plano metodológico y el de la investigación histórica en curso. ¿Podría situar más o menos brevemente esa cuestión que usted planteó, si es cierto que la planteó?

—No creo haber sido el primero en plantear esa cuestión. Me sorprende, al contrario, lo mucho que me costó formularla. Cuando vuelvo a pensar hoy en ella, me digo: ¿de qué pude hablar en la *Historia de la locura* o *El nacimiento de la clínica* sino del poder? Ahora bien, tengo perfecta conciencia de no haber utilizado casi nunca esa palabra y de no haber tenido a mi disposición ese campo de análisis. Puedo decir que hubo, a no dudar, una incapacidad que estaba ligada a la situación política en que nos encontrábamos. No se ve de qué lado –en la derecha o la izquierda– habría podido plantearse este problema del poder. En la derecha solo se lo planteaba en términos de constitución, soberanía, etc., y por lo tanto en términos jurídicos; por el lado del marxismo, en términos de aparatos de Estado. No se procuraba conocer la manera concreta y detallada en que se ejercía, con su especificidad, sus técnicas y sus tácticas: cada uno se conformaba con denunciarlo en el otro, en el adversario, de un modo a la vez polémico y global. Los adversarios del poder en el socialismo soviético lo calificaban de totalitarismo, y en el capitalismo occidental los marxistas lo denunciaban como dominación de clase, pero la mecánica del poder nunca se analizaba. Ese trabajo solo pudo comenzar a hacerse después de 1968, es decir, a partir de luchas cotidianas y libradas en la base, con quienes tenían que debatirse en los eslabones más finos de la red del poder. Fue allí donde apareció lo concreto del poder,

y al mismo tiempo la fecundidad probable de esos análisis del poder, para darse cuenta de cosas que hasta entonces habían quedado al margen del campo del análisis político. Para decirlo de manera muy simple, la internación psiquiátrica, la normalización mental de los individuos y las instituciones penales tienen sin duda una importancia bastante limitada si solo se busca su significación económica. En cambio, en el funcionamiento general de los engranajes del poder son sin duda esenciales. Siempre que se planteaba la cuestión del poder subordinándola a la instancia económica y al sistema de interés que esta aseguraba, todo llevaba a concluir que estos problemas eran de escasa importancia.

—¿Puede decirse que cierto marxismo y cierta fenomenología constituyeron un obstáculo objetivo a la formulación de esta problemática?

—Si se quiere, sí, porque es verdad que las personas de mi generación se alimentaron, en sus tiempos de estudiantes, de esas dos formas de análisis: una que remitía al sujeto constituyente y otra que remitía en última instancia a lo económico, a la ideología y al juego de las superestructuras y las infraestructuras.

—Siempre en este marco metodológico, ¿cómo situaría entonces el enfoque genealógico? ¿Es necesario como indagación sobre las condiciones de posibilidad, las modalidades y la constitución de los "objetos" y dominios que usted ha analizado en forma sucesiva?

—Yo quería ver cómo podían resolverse los problemas de constitución dentro de una trama histórica, en vez de remitirlos a un sujeto constituyente. Pero esa trama histórica no debería ser la mera relativización del sujeto fenomenológico. No creo que el problema se resuelva historizando el sujeto al cual se referían los fenomenólogos y suponiendo, por consiguiente, una conciencia que se transforma a través de la historia. Es preciso, al deshacerse del sujeto constituyente, deshacerse del

sujeto mismo, es decir, llegar a un análisis que pueda explicar la constitución del sujeto en la trama histórica. Y eso es lo que yo llamaría una genealogía, esto es, una forma de historia que explica la constitución de los saberes, los discursos, los dominios de objeto, etc., sin tener que referirse a un sujeto, ya sea trascendente con respecto al campo de acontecimientos o que recorra la historia con su identidad vacía.

—La fenomenología marxista y cierto marxismo actuaron sin lugar a dudas como una pantalla y un obstáculo; también hay dos conceptos que hoy siguen cumpliendo ese papel: el de ideología, por un lado, y el de represión, por otra. Si bien se mira, es así como se piensa la historia y se da un sentido a los fenómenos de normalización, de sexualidad, de poder. En el fondo, se los utilice o no, siempre se vuelve, por una parte, a la ideología, concepto que se puede atribuir con facilidad a Marx, y por otra, al concepto de represión, que Freud utilizó con frecuencia y de buena gana a lo largo de su obra. Me permitiría, en consecuencia, sostener lo siguiente: detrás de estas dos nociones, y en quienes las utilizan a tontas y a locas, hay una especie de nostalgia. Detrás de la noción de ideología está la nostalgia de un saber que sea de algún modo transparente para sí mismo y funcione sin ilusión, sin error, y por otro lado, detrás de la noción de represión está la nostalgia de un poder que funcione sin coacción, sin disciplina, sin normalización: un poder sin garrote de un lado y un saber sin ilusión del otro. Usted definió estas dos nociones, la de ideología y la de represión, como negativas, psicológicas, insuficientemente explicativas. Lo hizo sobre todo en su último libro, Vigilar y castigar, *donde, si bien no encontramos una gran discusión teórica sobre esos conceptos, damos con un tipo de análisis que permite ir más allá de las formas de inteligibilidad tradicionales fundadas, y no solo en última instancia, en las nociones de ideología y represión. ¿No dispondría usted ahora del lugar y la oportunidad para precisar su pensamiento al respecto? Por primera vez, quizá, se anuncia con* Vigilar y castigar *una especie de historia positiva, sin ideología ni represión, una historia por fin liberada de toda la negatividad y todo el psicologismo que implican esos instrumentos que funcionan a modo de comodines.*

—La noción de ideología me parece difícil de utilizar por tres razones. La primera es que, quiérase o no, está siempre en oposición virtual a algo que sería la verdad. Ahora bien, creo que el problema no pasa por separar en un discurso lo que participa de la cientificidad y la verdad y lo que participa de otra cosa, sino por ver cómo se producen históricamente efectos de verdad dentro de discursos que en sí mismos no son ni verdaderos ni falsos. El segundo inconveniente es que la noción se refiere –creo que necesariamente– a algo que es el sujeto. Y, tercero, la ideología está en posición secundaria con respecto a algo que debe servirle de infraestructura o determinante económico, material, etc. Por esas tres razones, creo que es una noción que no se puede utilizar sin precauciones.

Por su parte, la noción de represión es más pérfida o, en todo caso, me cuesta mucho más deshacerme de ella, habida cuenta de que parece cuadrar muy bien con toda una serie de fenómenos que son del orden de los efectos de poder. Cuando escribí la *Historia de la locura,* me valí al menos de manera implícita de esa noción. Creo que por entonces yo suponía una especie de locura viva, voluble y ansiosa que la mecánica del poder y la psiquiatría habría logrado reprimir y reducir al silencio. Ahora bien, me parece que la noción de represión es por completo inadecuada para explicar, justamente, lo que hay de productor en el poder. Cuando definimos los efectos de poder mediante la represión, nos ajustamos a una concepción puramente jurídica de ese mismo poder: lo identificamos con una ley que dice no; su fuerza radicaría sobre todo en la prohibición. Esta es una concepción muy negativa, restringida, esquelética del poder que, aunque parezca curioso, muchos comparten. Si el poder fuera siempre represivo, si nunca hiciera otra cosa que decir no, ¿creen ustedes de verdad que se lo obedecería? Lo que hace que el poder persista, que se lo acepte, es que no pesa solo como una fuerza que dice no, sino que, de hecho, atraviesa, produce cosas,

induce placer, forma saber, produce discurso. Hay que considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social, mucho más que como una instancia negativa cuya función es reprimir. En *Vigilar y castigar* quise mostrar que, a partir de los siglos XVII y XVIII, hubo un verdadero desbloqueo tecnológico de la productividad del poder. Las monarquías de la época no solo desarrollaron grandes aparatos de Estado –ejército, policía, administración fiscal–, sino que se constató la instauración de lo que podríamos llamar una nueva economía del poder, es decir, procedimientos que permiten hacer circular los efectos de poder de manera continua, ininterrumpida, adaptada, individualizada en todo el cuerpo social. Esas nuevas técnicas son mucho más eficaces y al mismo tiempo mucho menos dispendiosas (menos costosas en lo económico, menos aleatorias en su resultado, con menos riesgo de escapatorias o resistencias) que las técnicas que se usaban hasta ese momento y que se apoyaban en una mezcla de tolerancias, más o menos forzadas (desde el privilegio reconocido a la criminalidad endémica) y de ostentación costosa (intervenciones impactantes y discontinuas del poder cuya forma más violenta era el castigo ejemplar, debido a su excepcionalidad).

—La represión es un concepto que se utilizó sobre todo en torno de la sexualidad. Se ha dicho que la sociedad burguesa reprime la sexualidad, sofoca el deseo, etc., y, si se observa por ejemplo la campaña contra la masturbación, que tiene su origen en el siglo XVIII, o el discurso médico sobre la homosexualidad de la segunda mitad del siglo XIX, e incluso el discurso sobre la sexualidad en general, es verdad que tienen la apariencia de un discurso de represión. En realidad, ese discurso permite toda una serie de operaciones que, en esencia, se muestran íntimamente ligadas a una técnica que, al parecer, se presenta o puede decodificarse como una técnica de represión. Creo que la cruzada contra la masturbación constituye un ejemplo típico.

—Es cierto. Suele decirse que la sociedad burguesa reprimió a tal punto la sexualidad infantil que llegó incluso a negarse a hablar de ella y a verla donde estaba. Habría sido necesario esperar a Freud para descubrir finalmente que los niños tenían una sexualidad. Ahora bien, usted puede leer todos los libros de pedagogía, de medicina infantil, de consejos a los padres que se publicaron en el siglo XVIII, y en ellos se habla todo el tiempo, y en relación con todo, del sexo de los niños. Puede decirse que esos discursos se hacían precisamente para impedir que hubiera una sexualidad. Pero su función era hacer entrar en la cabeza de los padres la idea de que existía un problema fundamental en su tarea educativa: el sexo de sus hijos, y, por otra parte, hacer entrar en la cabeza de los niños la idea de que existía un problema crucial para ellos, la relación con su propio cuerpo y su propio sexo. De ese modo se electrizaba el cuerpo de los niños, mientras la mirada y la atención de los padres se fijaban en la sexualidad infantil. Se sexualizó el cuerpo infantil, se sexualizó la relación del cuerpo de los hijos con el de los padres, se sexualizó el espacio familiar. El poder produjo positivamente la sexualidad en vez de reprimirla. Creo que son esos mecanismos positivos los que corresponde analizar, deshaciéndose del esquematismo jurídico por cuyo intermedio se procuró hasta hoy conferir un estatus al poder. De ahí un problema histórico: saber por qué Occidente no quiso ver durante tanto tiempo el poder que ejercía, excepto de manera jurídicamente negativa, en vez de verlo de manera técnico-positiva.

—Será tal vez porque siempre se pensó que el poder se expresaba a través de las grandes teorías jurídicas y filosóficas y que había una separación fundamental e inmutable entre quienes lo ejercían y quienes lo sufrían.

—Me pregunto si eso no está ligado a la institución de la monarquía. Esta se instauró en la Edad Media contra un telón de fondo de lucha permanente entre los poderes feudales

preexistentes. Se presentó como un árbitro, un poder capaz de hacer cesar la guerra, poner fin a las violencias y los abusos y decir no a las luchas y los litigios privados. Se granjeó la aceptación al atribuirse un papel jurídico y negativo que, desde luego, superó de inmediato. El soberano, la ley, la prohibición, todo eso constituyó un sistema de representación del poder que fue transmitido por las teorías del derecho: la teoría política persistió en su obsesión con el personaje del soberano. Todas esas teorías plantean aún el problema de la soberanía. Lo que necesitamos es una filosofía política que no esté construida alrededor del problema de la soberanía, y por lo tanto de la ley, y por lo tanto de la prohibición. Hay que cortarle la cabeza al rey, y eso es algo que en la teoría política todavía no se ha hecho.

—No se le ha cortado la cabeza al rey y se procura ponerles una a las disciplinas, es decir, al vasto sistema de vigilancia, control, normalización y, más adelante, castigo, corrección, educación que se instituye entre los siglos XVII y XVIII. Uno se pregunta de dónde viene ese sistema, por qué aparece y qué ventaja entraña. Y hoy existe en parte la tendencia a darle un sujeto, un gran sujeto molar, totalitario, el Estado moderno que se constituyó en los siglos XVI y XVII, que dispone de un ejército profesional y, según la teoría clásica, de una policía y un cuerpo de funcionarios.

—Plantear el problema desde el punto de vista del Estado es plantearlo una vez más en términos de soberano y soberanía y en términos de ley. Describir todos esos fenómenos de poder en función del aparato de Estado es plantearlos esencialmente en términos de función represiva: el ejército, que es un poder de muerte, la policía y la justicia, que son instancias de penalidad... No quiero decir que el Estado no sea importante; lo que quiero decir es que las relaciones de poder, y por consiguiente el análisis que debe hacerse de ellas, tienen que ir más allá del marco del Estado. Y en dos sentidos: en principio porque el Estado, con su omnipresencia y sus

aparatos incluidos, está muy lejos de abarcar todo el campo real de las relaciones de poder, y además porque el Estado solo puede funcionar sobre la base de relaciones de poder preexistentes. El Estado es superestructural con respecto a toda una serie de redes de poder que atraviesan los cuerpos, la sexualidad, la familia, las actitudes, los saberes, las técnicas, y estas relaciones mantienen una relación de condicionante/condicionado respecto de una especie de metapoder estructurado en lo esencial en torno de unas cuantas grandes funciones de prohibición. Pero ese metapoder que dispone de funciones de prohibición solo puede realmente disponer de asideros y mantenerse en la medida en que se arraigue en una serie de relaciones de poder múltiples e indefinidas y que constituyen la base necesaria de esas grandes formas negativas de poder. Es esto lo que me gustaría poner de manifiesto.

—*A partir de este discurso, ¿no se abre la posibilidad de superar el dualismo, incluso en el plano de las luchas que se alimentan desde hace tanto tiempo de la oposición entre el Estado, por un lado, y la revolución, por otro? ¿No se esboza un terreno de luchas más amplio que el que tiene por adversario al Estado?*

—Yo diría que el Estado es una codificación de relaciones de poder múltiples que le permite funcionar, y que la revolución constituye otro tipo de codificación de esas relaciones. Esto implica la existencia de tantos tipos de revolución como de codificaciones subversivas posibles de las relaciones de poder, y, por otra parte, que puedan perfectamente concebirse revoluciones que dejen intactas, en lo esencial, las relaciones de poder que han permitido funcionar al Estado.

—*En lo que atañe al poder como objeto de investigación, usted dijo que habría que invertir la fórmula de Clausewitz y llegar a la idea de que la política es la continuación de la guerra por otros medios. Sobre la base de sus análisis recientes, el modelo militar parece ser el que mejor*

explica el poder. ¿La guerra es entonces un simple modelo metafórico o constituye el funcionamiento cotidiano y regular del poder?

—En todos los casos, es el problema al tengo que hacer frente hoy en día. En el fondo, tan pronto como se procura aislar el poder, con sus técnicas y sus procedimientos, de la forma jurídica dentro de la cual las teorías lo encerraron hasta ahora, hay que plantear el problema: ¿el poder no es simplemente una dominación de tipo bélico? ¿Los problemas de poder no deben, en consecuencia, plantearse en términos de relaciones de fuerzas? ¿No hay una suerte de guerra generalizada que se limitaría a adoptar, en ciertos momentos, la forma de la paz y el Estado? La paz sería una forma de guerra y el Estado una manera de conducirla. En este punto surge toda una serie de problemas: ¿la guerra de quién contra quién? ¿Lucha entre dos o varias clases? ¿Lucha de todos contra todos? El papel de la guerra y de las instituciones militares en esa sociedad civil donde se libra una guerra permanente; el valor de las nociones de táctica y estrategia para analizar las estructuras y el proceso políticos; la naturaleza y la transformación de las relaciones de fuerzas: habría que estudiar todo esto. Como sea, es sorprendente constatar con cuánta facilidad, con qué cuasi evidencia se habla de relaciones de fuerzas o de lucha de clases sin precisar jamás con claridad si se trata de una forma de guerra o de qué forma podría tratarse.

—Hemos hablado del poder disciplinario cuyo funcionamiento, reglas y modo de constitución usted indica en su último libro. Podríamos entonces preguntarnos: ¿por qué vigilar? ¿Cuál es el beneficio de la vigilancia? En el siglo XVIII aparece un fenómeno que consiste en tomar a la población como objeto científico: se comienzan a estudiar los nacimientos, los fallecimientos, los desplazamientos poblacionales, y también se comienza a decir, por ejemplo, que un Estado no puede gobernar si no conoce a su población. Moheau, por ejemplo, uno de los primeros en organizar desde el punto de vista administrativo ese tipo de investigaciones, parece situar su objetivo

en los problemas de control de la población. ¿El poder disciplinario funciona por sí solo, entonces? ¿No está ligado a algo más general, que sería la idea fija de una población que se reproduzca bien, personas que se casen bien, que se comporten bien de acuerdo con normas bien definidas? Habría pues un cuerpo molar, un gran cuerpo, el de la población, y toda una serie de discursos que se emiten sobre ella, y por otra parte, con posterioridad, los pequeños cuerpos, los cuerpos dóciles, singulares, los microcuerpos de las disciplinas. ¿Cómo pueden pensarse, aunque hoy tal vez solo se trate de un esbozo de investigación para usted, los tipos de relaciones que se establecen, si así sucede, entre estos dos cuerpos: el cuerpo molar de la población y los microcuerpos de los individuos?

—La pregunta está absolutamente bien planteada. Me resulta difícil responderla porque en este momento estoy, justamente, trabajando sobre ella. Creo que hay que tener presente que entre todas las invenciones técnicas fundamentales de los siglos XVII y XVIII apareció una nueva tecnología de ejercicio del poder que es tal vez más importante que las reformas constitucionales o las nuevas formas de gobierno instauradas a fines del siglo XVIII. En la izquierda se oye mucho decir: "El poder es lo que abstrae y niega el cuerpo, lo que inhibe y reprime". Yo diría más bien que lo que más me llama la atención en esas nuevas tecnologías de poder instauradas a partir de los siglos XVII y XVIII es su carácter a la vez concreto y preciso, su asidero sobre una realidad múltiple y diferenciada. Tal como se lo ejercía en las sociedades de tipo feudal, el poder funcionaba *grosso modo* por signos y exacciones. Signos de fidelidad al señor, rituales, ceremonias, y exacciones de bienes por medio del impuesto, el saqueo, la persecución, la guerra. A partir de los siglos XVII y XVIII hubo que vérselas con un poder que comenzaba a ejercerse a través de la producción y la prestación. Se trataba de obtener de los individuos, en su vida concreta, prestaciones productivas. Y para ello era necesario realizar una verdadera incorporación del poder, en el sentido de que

había que llegar al cuerpo de los individuos, a sus gestos, a sus actitudes, a sus comportamientos cotidianos. De ahí la importancia de métodos como las disciplinas escolares, que consiguieron hacer del cuerpo de los niños un objeto de manipulaciones y condicionamientos muy complejos. Pero, por otra parte, esas nuevas técnicas de poder debían tomar en cuenta los fenómenos de población. En síntesis, tratar, controlar, dirigir la acumulación de seres humanos (un sistema económico que favorecía la acumulación del capital y un sistema de poder que regía la acumulación de individuos se convirtieron desde el siglo XVII en dos fenómenos correlativos e indisociables uno de otro): de ahí la aparición de los problemas de demografía, salud pública, higiene, vivienda, longevidad y fecundidad. Y la importancia política del problema del sexo se debe, creo, al hecho de que este se sitúa en la unión de las disciplinas del cuerpo y el control de las poblaciones.

—Para terminar, una pregunta que ya se le ha hecho: sus trabajos, sus preocupaciones, los resultados a los que llega, en resumidas cuentas, ¿de qué manera pueden hacerse valer, en las luchas cotidianas? Usted ya ha hablado de la lucha puntual como lugar específico de conflictos con el poder, más allá de las diversas instancias de los partidos y las clases en su globalidad y generalidad. En consecuencia, ¿cuál es el papel de los intelectuales en nuestros días? Cuando uno no es un intelectual orgánico (es decir, el portavoz de una organización global), cuando no es un poseedor, un maestro de la verdad, ¿en qué lugar está?

—Durante mucho tiempo, el llamado intelectual "de izquierda" tomó la palabra y se le reconoció el derecho de hablar como maestro de la verdad y la justicia. Se lo escuchaba o él pretendía hacerse oír como representante de lo universal. Ser intelectual era ser un poco la conciencia de todos. Creo que se reencontraba en ello una idea extrapolada del marxismo, y de un marxismo desazonado: así como el proletariado, por la

necesidad de su posición histórica, es portador de lo universal (pero portador inmediato, no reflexivo, poco consciente de sí mismo), el intelectual, por su elección moral, teórica y política, quiere ser portador de esa universalidad, pero en su forma consciente y elaborada. El intelectual sería la figura clara e individual de una universalidad cuya forma oscura y colectiva sería el proletariado.

Hace ya unos cuantos años que no se pide al intelectual que desempeñe ese papel. Se ha establecido un nuevo modo de vinculación entre la teoría y la práctica. Los intelectuales han adoptado la costumbre de trabajar no en lo universal, lo ejemplar, lo justo-y-verdadero-para-todos, sino en sectores determinados, puntos precisos donde los situaban sus condiciones de trabajo o sus condiciones de vida (la vivienda, el hospital, el manicomio, el laboratorio, la universidad, las relaciones familiares o sexuales). Así, conquistaron una conciencia mucho más concreta e inmediata de las luchas. Y dieron con problemas que eran específicos, no universales, a menudo diferentes de los del proletariado o las masas. Y sin embargo, se acercaron realmente a estos, creo, por dos razones: porque se trataba de luchas reales, materiales, cotidianas, y porque tropezaban con frecuencia, pero en otra forma, con el mismo adversario que el proletariado, el campesinado o las masas (las multinacionales, el aparato judicial y policial, la especulación inmobiliaria). Es lo que yo llamaría el intelectual específico en oposición al intelectual universal.

Esta nueva figura tiene otra significación política: ha permitido, si no soldar, al menos rearticular categorías bastante cercanas entre sí que se habían mantenido separadas. El intelectual, hasta aquí, era por excelencia el escritor: conciencia universal, sujeto libre, se oponía a quienes no eran más que determinadas *competencias* al servicio del Estado o el capital (ingenieros, magistrados, profesores). Cuando la politización se produce a partir de la actividad específica de cada uno, desaparece el umbral de la *escritura* como marca sacralizadora

del intelectual, y pueden generarse entonces lazos transversales de saber a saber, de un punto de politización a otro: así, los magistrados y los psiquiatras, los médicos y los trabajadores sociales, los trabajadores de laboratorio y los sociólogos pueden, cada uno en su lugar y mediante intercambios y apoyos, participar en una politización global de los intelectuales. Este proceso explica el hecho de que, si el escritor tiende a desaparecer como mascarón de proa, el profesor y la universidad aparecen, no tal vez como elementos principales, sino como puntos de intercambio y de cruce privilegiados. La razón de que la universidad y la enseñanza se hayan convertido en regiones políticamente ultrasensibles es sin duda esa. Y lo que da en llamarse crisis de la universidad no debe interpretarse como una pérdida de fuerza sino, al contrario, como multiplicación y fortalecimiento de sus efectos de poder en medio de un conjunto multiforme de intelectuales que, en su casi totalidad, pasan por ella y se refieren a ella. Toda la teorización exasperada de la escritura a la que asistimos en los años sesenta no era otra cosa que el canto del cisne: con ella, el escritor luchaba por mantener su privilegio político, pero que se haya tratado justamente de una teoría, que esta haya necesitado avales científicos apoyados en la lingüística, la semiología, el psicoanálisis, que esta teoría haya encontrado sus referencias por el lado de Saussure o Chomsky, etc., y que haya dado lugar a obras literarias tan mediocres, son todas pruebas de que la actividad del escritor ya no era el núcleo activo.

Me parece que la figura del intelectual específico se desarrolló a partir de la Segunda Guerra Mundial. Fue tal vez el físico atómico –digámoslo con una palabra o, mejor, con un nombre: Oppenheimer– quien encarnó la bisagra entre el intelectual universal y el intelectual específico. El físico atómico intervenía por tener una relación directa y localizada con la institución y el saber científicos, pero como la amenaza atómica concernía al género humano en su totalidad y al destino del mundo, su discurso podía ser al mismo tiempo

el discurso de lo universal. Con el pretexto de esa protesta que incumbía a todo el mundo, el científico atómico hizo que su posición específica actuara en el orden del saber. Y por primera vez, creo, el intelectual fue perseguido por el poder político, ya no en función del discurso general que enunciaba, sino a causa del saber del que era poseedor: en ese plano constituía un peligro político. Solo hablo aquí de los intelectuales occidentales. Lo que sucedió en la Unión Soviética es ciertamente análogo en algunos aspectos, pero diferente en muchos otros. Habría que hacer todo un estudio sobre el *dissent* científico en Occidente y en los países socialistas desde 1945.

Puede suponerse que el intelectual, tal como funcionó en el siglo XIX y a comienzos del siglo XX, procede de una figura histórica muy particular: el hombre de la justicia, el hombre de la ley, aquel que, al poder, al despotismo, a los abusos, a la arrogancia de la riqueza, opone la universalidad de la justicia y la equidad de una ley ideal. En el siglo XVIII las grandes luchas políticas se libraron en torno de la ley, el derecho, la constitución, lo que es justo según la razón y la naturaleza, lo que puede y debe valer de manera universal. Lo que hoy llamamos el intelectual (me refiero al intelectual en el sentido político y no sociológico o profesional de la palabra, esto es, aquel que hace uso de su saber, su competencia, su relación con la verdad en el orden de las luchas políticas) nació, creo, del jurista, o en todo caso del hombre que se identificaba con la universalidad de la ley justa, eventualmente contra los profesionales del derecho (en Francia, Voltaire es el prototipo de estos intelectuales). El intelectual universal deriva del jurista-notable y encuentra su expresión más consumada en el escritor, portador de significaciones y valores en los que todos pueden reconocerse. El intelectual específico procede de una figura muy distinta, ya no el jurista-notable sino el científico-experto. Decía hace un momento que este comenzó a ocupar los primeros planos de la escena con los físicos atómicos. De hecho, ya se preparaba

entre bambalinas desde hacía tiempo e incluso estaba presente al menos en un rincón del escenario desde, digamos, fines del siglo XIX. Sin duda comienza a aparecer claramente con Darwin o, más bien, con los evolucionistas posdarwinianos. Las relaciones tempestuosas entre el evolucionismo y los socialistas y los efectos muy ambiguos del primero (por ejemplo, sobre la sociología, la criminología, la psiquiatría, la eugenesia) señalan el importante momento en que, en nombre de una verdad científica "local" –por relevante que sea–, el científico interviene en las luchas políticas que le son contemporáneas. Históricamente, Darwin representa ese punto de inflexión en la historia del intelectual occidental (Zola es muy significativo desde ese punto de vista: es el modelo del intelectual universal, portador de la ley y militante de la equidad, pero lastra su discurso con toda una referencia nosológica, evolucionista, que él cree científica –por otra parte, la domina muy mal– y que tiene efectos políticos equívocos sobre su propio discurso). Si esto se estudiara con detenimiento, habría que ver cómo ingresaron los físicos al debate político con el cambio de siglo. Los debates entre los teóricos del socialismo y los teóricos de la relatividad fueron capitales en esta historia.

Lo cierto es que la biología y la física fueron las zonas privilegiadas de formación de este nuevo personaje del intelectual específico. La ampliación de las estructuras técnico-científicas al orden de la economía y la estrategia le otorgó su importancia real. La figura que concentra las funciones y los prestigios de ese nuevo intelectual ya no es el escritor genial, es el científico absoluto, ya no el que por sí solo expresa los valores de todos, se opone al soberano o a los gobernantes injustos y hace oír su grito hasta en la inmortalidad; es aquel que posee, con algunos otros, sea al servicio del Estado, sea contra este, fuerzas que pueden favorecer o matar la vida de manera definitiva. Ya no heraldo de la eternidad, sino estratega de la vida y de la muerte. Vivimos actualmente la desaparición del gran escritor.

Volvamos a cosas más precisas. Admitamos, con el desarrollo en la sociedad contemporánea de las estructuras técnico-científicas, la importancia que el intelectual específico ha adquirido desde hace varias decenas de años y la aceleración de este movimiento desde 1960. El intelectual específico tropieza con obstáculos y se expone a peligros. El de atenerse a luchas de coyuntura y reivindicaciones sectoriales. El riesgo de dejarse manipular por partidos políticos o aparatos sindicales que libran esas luchas locales. El riesgo, sobre todo, de no poder desarrollar esas luchas por falta de una estrategia global y apoyos exteriores. También el de que nadie lo siga o solo lo hagan grupos muy reducidos. En Francia tenemos en la actualidad un ejemplo de ello. La lucha en relación con la cárcel, el sistema penal, el aparato policial y judicial, por haberse desarrollado en soledad con trabajadores sociales y exdetenidos, se apartó cada vez más de todo lo que podía permitirle ampliarse. Se dejó penetrar por toda una ideología ingenua y arcaica que hace del delincuente a la vez la víctima inocente y el puro sublevado, el cordero del gran sacrificio social y el joven lobo de las revoluciones futuras. Ese retorno a los temas anarquistas de fines del siglo XIX solo fue posible debido a una falta de integración en las estrategias actuales. Y el resultado es un divorcio profundo entre esta cancioncilla monótona y lírica, pero que solo se escucha en grupos muy pequeños, y una masa que tiene buenas razones para no tomarla en serio, pero que, a causa de un miedo cuidadosamente alimentado a la criminalidad, acepta el mantenimiento e incluso el reforzamiento del aparato judicial y policial.

Me parece que nos encontramos en un momento en que la función del intelectual específico debe reelaborarse. No abandonarse, pese a la nostalgia de algunos por los grandes intelectuales universales ("necesitamos", dicen, "una filosofía, una visión del mundo"); basta con pensar en los importantes resultados obtenidos en psiquiatría: prueban que esas luchas locales y específicas no han sido un error ni

han conducido a un callejón sin salida. Puede decirse incluso que el papel del intelectual específico debe ser cada vez más importante en función de las responsabilidades políticas que, quiéralo o no, está obligado a asumir como físico atómico, genetista, informático, farmacólogo, etc. No solo sería peligroso descalificarlo en su relación específica con un saber local, con el pretexto de que ese es un asunto de especialistas que no interesa a las masas (lo cual es doblemente falso: estas tienen conciencia de él y de un modo u otro están implicadas en el asunto), de que ese intelectual sirve a los intereses del capital y el Estado (lo cual es cierto, pero muestra al mismo tiempo el lugar estratégico que ocupa) y, asimismo, de que vehiculiza una ideología cientificista (lo cual no siempre es cierto y solo tiene una importancia secundaria con respecto a lo primordial: los efectos propios de los discursos verdaderos).

Lo importante, creo, es que la verdad no está al margen del poder ni carece de poder (no es, a pesar de un mito cuya historia y funciones habría que retomar, la recompensa de los espíritus libres, la hija de las largas soledades, el privilegio de quienes han sabido emanciparse). La verdad es de este mundo y se produce debido a múltiples coacciones. Y tiene en él efectos pautados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su política general de la verdad, es decir, los tipos de discurso que acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos y la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y los procedimientos que se valoran para obtener la verdad, y el estatus de quienes tienen a su cargo decir lo que funciona como verdadero.

En sociedades como las nuestras, la economía política de la verdad se caracteriza por cinco rasgos históricamente importantes: la verdad está centrada en la forma del discurso científico y las instituciones que lo producen; está sometida a una incitación económica y política constante (necesidad de verdad tanto para la producción económica como para el

poder político); es objeto, bajo formas diversas, de una enorme difusión y consumo (circula en aparatos de educación o de información cuya extensión es relativamente amplia en el cuerpo social, a pesar de ciertas limitaciones estrictas); se produce y se transmite bajo el control no excluyente pero sí dominante de algunos grandes aparatos políticos o económicos (universidad, ejército, escritura, medios), y, por último, es el objetivo de todo un debate político y todo un enfrentamiento social (luchas ideológicas).

Me parece, por lo tanto, que ahora el intelectual debe tomarse en cuenta no como portador de valores universales, sino como alguien que ocupa una posición específica, pero de una especificidad que está ligada a las funciones generales del dispositivo de verdad en una sociedad como la nuestra. En otras palabras, el intelectual participa de una triple especificidad: la de su posición de clase (pequeño burgués al servicio del capitalismo, intelectual orgánico del proletariado); la de sus condiciones de vida y trabajo, ligadas a su condición de intelectual (su campo de investigación, su lugar en un laboratorio, las exigencias económicas o políticas a las cuales se somete o contra las cuales se subleva en la universidad, el hospital, etc.), y, para terminar, la especificidad de la política de verdad en nuestras sociedades. Y es ahí donde su posición puede cobrar una significación general, y el combate local o específico que él libra conlleva efectos e implicaciones que no son simplemente profesionales o sectoriales. El intelectual actúa o lucha en el nivel general de ese régimen de la verdad tan esencial para las estructuras y el funcionamiento de nuestra sociedad. Hay un combate por la verdad o, al menos, en torno de la verdad, si se entiende que con verdad no me refiero al conjunto de las cosas verdaderas que es preciso descubrir o hacer aceptar, sino al conjunto de las reglas conforme a las cuales se distingue entre lo verdadero y lo falso y se asocian efectos específicos de poder a lo verdadero, y si se entiende, también, que se trata de un combate no en favor de la verdad, sino en torno a su estatus y

al papel económico-político que cumple. Hay que pensar los problemas políticos de los intelectuales no en los términos ciencia/ideología, sino en los términos verdad/poder. Y es ahí donde la cuestión de la profesionalización del intelectual, de la división entre trabajo manual y trabajo intelectual, puede volver a considerarse.

Todo esto debe parecer muy confuso e incierto. Incierto, sí, y lo que digo lo digo sobre todo a título de hipótesis. Sin embargo, para que sea un poco menos confuso, querría hacer algunas proposiciones, no en el sentido de cosas admitidas, sino de ideas para ensayos o pruebas futuras:

- por verdad, entender un conjunto de procedimientos pautados para la producción, la ley, la distribución, la puesta en circulación y el funcionamiento de los enunciados;
- la verdad está circularmente ligada a sistemas de poder que la producen y la sostienen, y a efectos de poder que la induce y que la prolongan. Régimen de la verdad;
- ese régimen no es simplemente ideológico o superestructural: ha sido una condición de la formación y el desarrollo del capitalismo. Y es, con la salvedad de algunas modificaciones, el que funciona en la mayor parte de los países socialistas (dejo abierta la cuestión de China, que no conozco), y
- el problema político esencial para el intelectual no es criticar los contenidos ideológicos ligados a la ciencia o procurar que su práctica científica esté acompañada por una ideología justa, sino saber si es posible construir una nueva política de la verdad. El problema no es cambiar la conciencia de la gente o lo que esta tiene en la cabeza, sino el régimen político, económico, institucional de producción de la verdad.

No es cuestión de emancipar a la verdad de todo sistema de poder –lo cual sería una quimera, porque la verdad misma es poder–, sino de apartar el poder de la verdad de las formas de hegemonía (sociales, económicas, culturales) dentro de las cuales funciona por el momento.

La cuestión política, en suma, no es el error, la ilusión, la conciencia alienada o la ideología: es la verdad misma. De allí la importancia de Nietzsche.

2. Poderes y estrategias
La teoría como caja de herramientas

[Entrevista con Jacques Rancière, 1977.]

Las referencias al neoliberalismo y al neopopulismo con que comienza esta entrevista se inscriben en el amplio debate, en el seno de la sociedad francesa de los años setenta, acerca de los Estados totalitarios y las revelaciones sobre el gulag soviético. Se trata, en gran medida, de un debate crítico sobre el socialismo y el comunismo por parte de los propios intelectuales de izquierda, que temen la posibilidad del arribo del Partido Comunista Francés al poder a través del frente electoral denominado Union de la Gauche, conformado por los partidos socialista y comunista. La polémica se nutrió de la publicación en Francia de la obra de Aleksandr Solzhenitsyn, *Archipiélago Gulag*, y de las figuras de los disidentes rusos. Este debate marcó también la emergencia de los llamados *nouveaux philosophes*, como André Glucksmann, al que Foucault remite en esta entrevista.

A partir de ese debate, que se vuelve muy intenso entre 1974 y 1979, el liberalismo y el neoliberalismo ocuparon el centro del interés de Foucault en sus cursos de 1978 y 1979, *Seguridad, territorio y población* y *Nacimiento de la biopolítica*. Su seminario de 1980 en el Collège de France también estuvo dedicado a esta cuestión. De modo que, sobre este tema, disponemos de un abundante material de estudio, donde el término neoliberalismo remite a un conjunto de corrientes que van desde la Escuela de Friburgo, cuya influencia fue determinante en la reconstrucción alemana, hasta la Escuela de Chicago, pasando por las formulaciones francesas de estas corrientes.

En este mismo contexto deben situarse las referencias al neopopulismo y a la noción de plebe en esta entrevista. Estos términos remiten a una idea de pueblo más amplia que la de proletariado, e incluyen, precisamente, a la población no proletarizada. Para los interlocutores maoístas de Foucault, así entendida, es la plebe y no el proletariado el verdadero sujeto revolucionario. Foucault, por su parte, utiliza el término plebe para hablar también de la población marginal y peligrosa, objetivo prioritario de los mecanismos penales de la sociedad. Encontramos así dos usos del término: uno ampliado, la plebe que es más que el pueblo porque incluye a las masas no proletarizadas, y otro restringido, la población marginalizada. La noción de neopopulismo remite al primero de estos sentidos.

A diferencia de cuanto sucede con el liberalismo y el neoliberalismo, las únicas menciones al neopopulismo en los escritos de Michel Foucault publicados hasta la fecha son las que aparecen aquí. [E. C.]

—¿No hay una tergiversación que hace de la crítica del encierro la palabra clave de los neoliberalismos o los neopopulismos?

—Temo en efecto cierto uso de la comparación entre gulag y encierro. Cierto uso que consiste en decir: todos tenemos nuestro gulag, está entre nosotros, en nuestras ciudades, en nuestros hospitales, en nuestras prisiones; está aquí, en nuestra cabeza. Temo que, con el pretexto de las "denuncias sistemáticas", se instale un eclecticismo acogedor. Y que en él busquen refugio no pocas maniobras. Abrazamos, en una vasta indignación, en un gran "suspiro de Lamourette",[1] todas las persecuciones políticas del mundo y permitimos así al Partido Comunista Francés [PCF] participar en un mitin donde debe hablar Leonid Pliushch. Lo cual autoriza al PCF a pronunciar tres discursos:

- al público en general: aquí estamos, ustedes y nosotros, todos juntos y muy afligidos: la Unión Soviética tiene los mismos problemas que todos los demás países del mundo, ni mejores ni peores, y viceversa. Compartamos nuestras luchas, es decir, dividámoslas;

1 Alusión a Antoine-Adrien Lamourette, quien, en la sesión del 7 de julio de 1792 de la Asamblea Legislativa francesa, propuso a sus colegas diputados un abrazo general a fin de generar una atmósfera de reconciliación y poner coto, aunque fuera provisoriamente, a las enconadas disputas que agitaban al cuerpo. [N. de T.]

- a los socios electorales: vean qué libres somos también nosotros respecto de la Unión Soviética. Como ustedes, denunciamos el gulag. Déjennos actuar, y
- dentro del PC: noten con cuánta habilidad evitamos el problema del gulag soviético. Lo disolvemos en el agua turbia de los encierros políticos en general.

Me parece necesario establecer una distinción entre la *institución gulag* y la *cuestión del gulag*. Como todas las tecnologías políticas, la institución gulag tiene su historia, sus transformaciones y transferencias, su funcionamiento y sus efectos. El encierro de la época clásica forma muy probablemente parte de su arqueología.

La cuestión del gulag, por su parte, marca una elección política. Están quienes plantean esa cuestión y quienes no la plantean. Plantearla quiere decir cuatro cosas.

a) Negarse a examinar el gulag sobre la base de los textos de Marx o Lenin, y preguntarse en virtud de qué error, desviación, desconocimiento, distorsión especulativa o práctica pudo ser traicionada la teoría en semejante medida.

Examinar, al contrario, todos esos discursos, por antiguos que sean, sobre la base de la realidad del gulag. En vez de buscar en ellos lo que pueda condenarlo de antemano, se trata de preguntarse qué es lo que en ellos lo ha permitido, sigue justificándolo y permite aceptar su intolerable verdad. La cuestión del gulag no debe plantearse en términos de error (reduccionismo teórico) sino de realidad.

b) Negarse a localizar el examen en el nivel exclusivo de las causas. Si preguntamos de inmediato cuál es la "causa" del gulag (¿el atraso del desarrollo de Rusia, la transformación del partido en burocracia, las dificultades económicas propias de la Unión Soviética?), lo convertimos en una especie de enfermedad, un absceso, una infección, una degeneración, una

involución. Solo se lo piensa en forma negativa: obstáculo por remover, disfunción por corregir. El gulag, enfermedad materna en el país que alumbra con dolor el socialismo.

La cuestión del gulag debe plantearse en términos positivos. El problema de las causas no puede desvincularse del problema del funcionamiento: ¿para qué sirve, de qué funcionamiento se ocupa, a qué estrategias se integra?

El gulag debe analizarse como operador económico-político en un Estado socialista. Nada de reduccionismo historicista. El gulag no es un resto o una secuela. Es un presente pleno.

c) Negarse a adoptar, para hacer la crítica del gulag, un principio de selección o una ley que sean intrínsecos a nuestro propio discurso o nuestro propio sueño. Con ello quiero decir: renunciar a la política de las comillas; no salir del paso aplicando al socialismo soviético comillas infamantes que resguardan el bueno, el verdadero socialismo –sin comillas–, el único que propondrá el punto de vista legítimo para hacer una crítica políticamente válida del gulag. En realidad, el único socialismo que merece las comillas del ridículo es el que, en nuestra cabeza, vive la soñadora vida de la idealidad. Es preciso, al contrario, que abramos los ojos a lo que permite, aquí abajo, sobre el terreno, oponer resistencia al gulag: aquello que lo hace insoportable y puede dar a los hombres del antigulag el coraje de levantarse y morir para poder decir una palabra o un poema. Hay que saber lo que hace decir a Mikael Stern: "No me rendiré", y saber también cómo fue que esos hombres y esas mujeres "casi iletrados" a quienes se había reunido (¿bajo qué amenazas?) para acusarlo encontraron la fuerza para disculparlo públicamente. Hay que escucharlos a ellos, y ya no a nuestro pequeño romance de amor secular con el "socialismo". ¿En qué se apoyan, qué es lo que les da su energía, qué es lo que obra en su resistencia, qué es lo que los lleva a levantarse? Y sobre todo que no se les pregunte si siguen siendo, aun y a pesar de todo, "comunistas", como si esa fuera la condición para que nosotros aceptáramos escu-

charlos.[2] La palanca contra el gulag no está en nuestra cabeza sino en su cuerpo, en su energía, en lo que ellos hacen, dicen y piensan.

d) Rechazar la disolución universalista en la "denuncia" de todos los encierros posibles. El gulag no es una cuestión que deba plantearse de manera uniforme a todas las sociedades, sean cuales fueren. Debe plantearse específicamente a todas las sociedades socialistas, habida cuenta de que, después de 1917, ninguna de ellas logró funcionar, de hecho, sin un sistema más o menos desarrollado de gulag.

En suma, hay que hacer valer, me parece, la especificidad de la cuestión del gulag contra todo reduccionismo teórico (que haga de él un error legible a partir de los textos), todo reduccionismo historicista (que haga de él un efecto de coyuntura aislable a partir de sus causas), toda disociación utópica (que lo ponga, con el seudo "socialismo", en oposición al socialismo "mismo"), toda disolución universalizante en la forma general del encierro. Todas estas operaciones tienen un mismo papel (y por numerosas que sean no alcanzan para ocuparse de una tarea tan difícil): seguir haciendo circular entre nosotros, a pesar del gulag, un discurso de izquierda cuyos principios organizadores sean siempre los mismos. Me parece que el análisis de Glucksmann escapa a todos esos reduccionismos que se adoptan de tan buen grado.[3]

Dicho esto sobre la especificidad de la cuestión del gulag, quedan dos problemas:

2 Debe señalarse que en Francia no se encuentra, como sí ocurre en otros países, esta publicación regular de la contracultura soviética. Es en ella, y no en los textos de Marx, donde deberíamos buscar nuestro material de reflexión. [N. de M. F.]

3 André Glucksmann, *La Cuisinière et le mangeur d'hommes: essai sur les rapports entre l'État, le marxisme et les camps de concentration*, París, Seuil, 1975, col. "Combats" [ed. esp.: *La cocinera y el devorador de hombres: ensayo sobre las relaciones entre el Estado, el marxismo y los campos de concentración*, trad. de Luis Pasamar, Caracas, Monte Ávila, 1976]. [N. del E.]

- ¿Cómo ligar en concreto, en el análisis y la práctica, la crítica de las tecnologías de normalización que proceden históricamente del encierro clásico y la lucha contra el gulag soviético, en su carácter de peligro históricamente creciente? ¿Dónde están las prioridades? ¿Qué vínculos orgánicos establecer entre las dos tareas?
- El otro problema, vinculado al anterior (la respuesta al segundo condiciona en parte la respuesta al primero), concierne a la existencia de una "plebe", blanco constante y constantemente mudo de los dispositivos de poder.

Me parece imposible dar hoy una respuesta perentoria e individual a la primera cuestión. Tenemos que hacer el intento de elaborar una a partir de las coyunturas políticas que debemos transitar. Me parece, en cambio, que a la segunda puede dársele al menos un esbozo de respuesta. Es indudable que no hay que considerar a la "plebe" como el fondo permanente de la historia, el objetivo final de todas las sujeciones, el núcleo ardiente nunca apagado por completo de todas las revueltas. La "plebe" no tiene, sin duda, una realidad sociológica. Sin embargo, siempre hay algo en el cuerpo social, en las clases, en los grupos, en los individuos mismos, que escapa de algún modo a las relaciones de poder, algo que no es la materia prima más o menos dócil o reacia, sino el movimiento centrífugo, la energía inversa, la escapatoria.

"La" plebe no existe, eso está claro, pero hay "plebe". Hay plebe en los cuerpos y en las almas, la hay en los individuos, en el proletariado, la hay en la burguesía, pero con una extensión, formas, energías e irreductibilidades diversas. Con respecto a las relaciones de poder, esa parte de plebe es menos su exterior que su límite, su reverso, su contragolpe, lo que responde a todo avance del poder con un movimiento para deshacerse de él. Y es, pues, lo que motiva todo nuevo desarrollo de las redes de poder. La reducción de la plebe

puede llevarse a cabo de tres maneras: sea por su sujeción efectiva, sea por su utilización como plebe (véase el ejemplo de la delincuencia en el siglo XIX), sea cuando ella misma se inmoviliza conforme a una estrategia de resistencia. Tomar ese punto de vista de la plebe, que es el del reverso y el límite en relación con el poder, es por lo tanto indispensable para hacer el análisis de sus dispositivos; a partir de ahí pueden comprenderse su funcionamiento y sus transformaciones. No creo que esto pueda confundirse de ninguna manera con un neopopulismo que sustantive la plebe o con un neoliberalismo que celebre sus derechos primitivos.

—Hoy, la cuestión del ejercicio del poder se piensa de buena gana en los términos del amor (al amo) o el deseo (de las masas por el fascismo). ¿Se puede hacer la genealogía de esta subjetivación? ¿Y pueden especificarse las formas de consentimiento, las "razones para obedecer" cuyo funcionamiento aquella disfraza?

Alrededor del sexo se instituye, según unos, la ineluctabilidad del amo, según otros, la subversión más radical. El poder se representa entonces como interdicción, la ley como forma y el sexo como materia del interdicto. Ese dispositivo –que autoriza dos discursos contradictorios– ¿está ligado al "accidente" del descubrimiento freudiano o remite a una función específica de la sexualidad en la economía del poder?

—No me parece que estas dos nociones, amor al amo y deseo de las masas por el fascismo, puedan abordarse de la misma manera. Es verdad, en ambos casos encontramos cierta "subjetivación" de las relaciones de poder, pero esta no se produce aquí y allá del mismo modo.

Lo que molesta en la afirmación del deseo de las masas por el fascismo es que encubre la falta de un análisis histórico preciso. Veo en ella, sobre todo, el efecto de una complicidad general en la negativa a descifrar lo que fue de veras el fascismo (negativa que se traduce sea por la generalización: el fascismo está en todas partes y sobre todo en nuestra cabeza, sea por la esquematización marxista). El no análisis del fascismo es uno

de los hechos políticos importantes de estos últimos treinta años. Es lo que permite hacer de él un significante flotante, cuya función es en esencia de denuncia: se sospecha que las maneras de proceder de todo poder son fascistas, así como se sospecha que las masas lo son en sus deseos. Bajo la afirmación del deseo de las masas por el fascismo hay un problema histórico que no podemos resolver porque aún no nos hemos dado los medios para hacerlo.

La noción de "amor al amo"[4] plantea, creo, otros problemas. Es una manera de no plantear el problema del poder o, mejor, de plantearlo de tal manera que no sea posible analizarlo. Y ello, por la inconsistencia de la noción de amo [*maître*], solo frecuentada por los fantasmas diversos del amo con su esclavo, el maestro con su discípulo, el maestro con su obrero, el amo que dice la ley y dice la verdad, el amo que censura y prohíbe.

Sucede que a esta reducción de la instancia del poder a la figura del amo está ligada otra: la reducción de los procedimientos de poder a la ley de prohibición. Esta reducción a la ley cumple tres papeles principales:

- permite hacer valer un esquema del poder que es homogéneo, sean cuales fueren el nivel en que nos situemos y el dominio de que se trate: familia o Estado, relación de educación o de producción;
- permite no pensar jamás el poder como no sea en términos negativos: rechazo, limitación, bloqueo, censura. El poder es lo que dice no. Y el enfrentamiento así concebido con el poder solo se deja ver como transgresión, y

4 Alusión a los trabajos de Pierre Legendre, *L'Amour du censeur: essai sur l'ordre dogmatique*, París, Seuil, 1974 [ed. esp.: *El amor del censor: ensayo sobre el orden dogmático*, trad. de Marta Giacomino, Barcelona, Anagrama, 1979], y *Jouir du pouvoir: traité de la bureaucratie patriote*, París, Minuit, 1976. [N. del E.]

- permite pensar la operación fundamental del poder como un acto de habla: enunciación de la ley, discurso de la prohibición. La manifestación del poder reviste la forma pura del "no debes".

Una concepción de este tipo brinda una serie de beneficios epistemológicos. Y lo hace por la posibilidad de vincularla a una etnología centrada en el análisis de las grandes prohibiciones del incesto y a un psicoanálisis centrado en los mecanismos de la represión [*refoulement*].[5] La misma "fórmula" de poder (la prohibición) se aplica así a todas las formas de sociedad y en todos los niveles de la sujeción. Ahora bien, al hacer del poder la instancia del no, nos encaminamos a una doble "subjetivación": del lado donde se ejerce, el poder se concibe como una especie de gran Sujeto absoluto –real, imaginario o puramente jurídico, da lo mismo– que articula la prohibición: soberanía del padre, del monarca, de la voluntad general. Del lado en que el poder se sufre, se tiende igualmente a "subjetivarlo", determinando el punto en que se produce la aceptación de la prohibición, el punto donde se dice "sí" o "no" al poder. Y así, para explicar el ejercicio de la soberanía, se supone sea la renuncia a los derechos naturales, sea el contrato social, sea el amor al amo. Del edificio construido por los juristas clásicos a las concepciones actuales, me parece que el problema siempre se plantea en los mismos términos: un poder en esencia negativo que supone por un lado un soberano cuyo papel consiste en prohibir, y por otro un sujeto que, en cierta forma, debe decir sí a esa prohibición. El análisis contemporáneo del poder en términos de libido siempre se enuncia sobre la base de esta vieja concepción jurídica.

5 Aunque *repression* también puede utilizarse, el término *refoulement* es el que se utiliza más comúnmente en francés para designar la represión psicoanalítica. [N. de T.]

¿Por qué el privilegio secular de un análisis como ese? ¿Por qué el poder se descifra con tanta frecuencia en los términos puramente negativos de la ley de la prohibición? ¿Por qué se lo concibe de inmediato como un sistema de derecho? Se dirá sin duda que, en las sociedades occidentales, el derecho siempre ha servido de máscara al poder. Al parecer, esta explicación no es del todo suficiente. El derecho fue un instrumento concreto de constitución de los poderes monárquicos en Europa, y durante siglos el pensamiento político se ajustó al problema de la soberanía y sus derechos. Por otra parte, el derecho fue, sobre todo en el siglo XVIII, un arma de lucha contra el mismo poder monárquico que se había valido de él para afirmarse. Para terminar, fue el modo de representación principal del poder (y por representación no hay que entender pantalla o ilusión, sino modo de acción real).

El derecho no es ni la verdad ni la coartada del poder. Es uno de sus instrumentos, a la vez complejo y parcial. La forma de la ley y los efectos de prohibición que comporta deben resituarse entre muchos otros mecanismos no jurídicos. Así, el sistema penal no debe analizarse lisa y llanamente como un aparato de prohibición y represión de una clase sobre otra, ni tampoco como una coartada que protege las violencias sin ley de la clase dominante: permite una gestión política y económica a través de la diferencia entre legalidad e ilegalismos. De igual modo en el caso de la sexualidad: la prohibición no es, sin duda, la forma principal en que la inviste el poder.

—*El análisis de las técnicas de poder se opone a los discursos sobre el amor al amo o el deseo del fascismo. Pero ¿no les deja también el campo libre al absolutizar el poder, al presuponerlo como siempre presente, perseverante en su ser frente a una guerrilla igualmente perseverante de las masas, y al dejar de lado la pregunta de a quién y para qué sirve? ¿No habría detrás de esto una relación ambigua de la anatomía política con el marxismo, donde la lucha*

de clases rechazada como razón del ejercicio del poder funciona sin embargo como garantía última de inteligibilidad de la domesticación de los cuerpos y las mentes (producción de una fuerza de trabajo apta para las tareas a las que la destina la explotación capitalista, etc.)?

—Es cierto, me parece, que el poder está "siempre presente", que no estamos jamás "afuera" y que no hay "márgenes" para la gambeta de quienes están en una situación de ruptura. Pero eso no quiere decir que debamos admitir una forma insoslayable de dominación o un privilegio absoluto de la ley. El hecho de que nunca se pueda estar "fuera del poder" no quiere decir que estemos de todos modos entrampados.

Yo sugeriría antes bien (pero se trata de hipótesis por explorar):

- que el poder se superpone con el cuerpo social; no hay, entre las mallas de su red, sectores de libertades elementales;
- que las relaciones de poder están imbricadas con otros tipos de relación (de producción, de alianza, de familia, de sexualidad) en las que cumplen un papel a la vez condicionante y condicionado;
- que no obedecen a la forma única de la prohibición y el castigo, sino que sus formas son múltiples;
- que su entrecruzamiento bosqueja hechos generales de dominación y esta dominación se organiza como estrategia más o menos coherente y unitaria; que los procedimientos dispersos, heteromorfos y locales de poder son reajustados, reforzados, transformados por esas estrategias globales, y todo ello acompañado de numerosos fenómenos de inercia, desplazamientos, resistencias; que, en consecuencia, no hay que suponer un hecho primordial y masivo de dominación (una estructura binaria con los "dominantes" de un lado y los "dominados" de otro), sino

más bien una producción multiforme de relaciones de dominación parcialmente integrables a estrategias de conjunto;

- que las relaciones de poder "sirven", en efecto, pero no porque estén "al servicio" de un interés económico postulado como primitivo, sino porque se las puede utilizar en estrategias, y
- que no hay relaciones de poder sin resistencias; que estas son más reales y eficaces por el hecho de formarse en el lugar mismo donde se ejercen dichas relaciones; la resistencia al poder no tiene que proceder de otra parte para ser real, pero tampoco está atrapada porque es la compatriota del poder. Existe porque está donde está el poder y, como este, es múltiple e integrable a estrategias globales.

La lucha de clases puede no ser, por tanto, la "*ratio* del ejercicio del poder" y ser sin embargo "garantía de inteligibilidad" de algunas grandes estrategias.

—*¿Puede el análisis de la guerrilla masas/poder escapar a los pensamientos reformistas que hacen de la revuelta la luz intermitente que obliga a los de arriba a una nueva adaptación o al embuste mediante el cual se instituye una nueva forma del control? ¿Puede pensarse el rechazo al margen del dilema del reformismo y el angelismo? La entrevista con Deleuze de* L'Arc[6] *asignaba a la teoría la función de una caja de herramientas al servicio de nuevos sujetos políticos, sobre la base de experiencias como la del Grupo de Información sobre las Prisiones. Hoy, cuando los partidos tradicionales han reinstaurado su hegemonía en la izquierda, ¿cómo hacer de la caja de herramientas otra cosa que un instrumento de investigación del pasado?*

6 "Les intellectuels et le pouvoir", entrevista con Michel Foucault y Gilles Deleuze, 4 de marzo de 1972, *L'Arc*, 49, "Gilles Deleuze", segundo trimestre de 1972, pp. 3-10. [N. de M. F.] [Ed. esp.: "Los intelectuales y el poder", incluido en el presente volumen].

—Hay que distinguir la crítica del reformismo como práctica política de la crítica de una práctica política por la sospecha de que puede dar lugar a una reforma. Esta segunda forma de crítica es frecuente en los grupos de extrema izquierda, y su utilización forma parte de los mecanismos de microterrorismo con los cuales estos han funcionado a menudo. Consiste en decir: "¡Cuidado! Sea cual fuere la radicalidad ideal de sus intenciones, su acción es tan local, sus objetivos están tan aislados, que el adversario podrá en ese punto preciso adaptar la situación, ceder si hace falta, sin comprometer en nada su situación de conjunto; más aún, detectará a partir de ahí los puntos de transformación necesarios y, así, se habrá aprovechado de ustedes". Se ha pronunciado el anatema. Ahora bien, me parece que esta crítica "por" el [sospechado] reformismo se basa en dos errores:

- el desconocimiento de la forma estratégica que adoptan los procesos de la lucha. Si se admite que la forma a la vez general y concreta de la lucha es la contradicción, es indudable que todo lo que pueda localizarla, todo lo que permita transigir con ella, tendrá valor de freno o bloqueo. Pero el problema es saber si la lógica de la contradicción puede servir como principio de inteligibilidad y regla de acción en la lucha política. Tocamos en este punto una cuestión histórica considerable: ¿cómo es posible que desde el siglo XIX se haya tendido de manera tan constante a disolver los problemas específicos de la lucha y de su estrategia en la pobre lógica de la contradicción? Existe para ello toda una serie de razones que algún día habrá que tratar de analizar. Es preciso, en todo caso, intentar pensar la lucha, sus formas, sus objetivos, sus medios, sus procesos, conforme a una lógica emancipada de las restricciones esterilizantes de la dialéctica. Para pensar el lazo social, el pensamiento político "burgués" del

siglo XVIII se dio la *forma jurídica del contrato.* Para pensar la lucha, el pensamiento "revolucionario" del siglo XIX se dio la *forma lógica de la contradicción:* una cosa, sin duda, no vale más que la otra. En cambio, los grandes Estados del siglo XIX se pertrecharon con un pensamiento estratégico, en tanto que las luchas revolucionarias solo pensaron su estrategia de una manera muy coyuntural, y siempre en el intento de inscribirla en el horizonte de la contradicción; y

- la fobia a la réplica reformista en el adversario también está ligada a otro error. Es el privilegio que se otorga a lo que se llama, sin que nadie se ría, la "teoría" del eslabón más débil: un ataque local solo debería tener sentido y legitimidad si apunta al elemento que, al volar por los aires, ha de permitir la ruptura total de la cadena; acción local, pues, pero que por la elección de su emplazamiento actuará, y radicalmente, sobre la totalidad. En este punto habría que preguntarse otra vez por qué esa proposición tuvo un éxito tan grande en el siglo XX y se la erigió en teoría. Permitió, desde luego, pensar lo que había sido imprevisible para el marxismo: la revolución en Rusia. Pero, de manera general, hay que reconocer sin duda que se trata de una proposición no dialéctica sino estratégica, y muy elemental por otra parte. Ha sido el mínimo estratégico aceptable para un pensamiento gobernado por la forma dialéctica y se mantuvo muy cercana aún a la dialéctica porque enunciaba la posibilidad de que una situación local valiera como la contradicción de la totalidad. Por eso la solemnidad con que se erigió en "teoría" esta proposición "leninista" que corresponde apenas al aprendizaje inicial de un subteniente de la reserva. Y en nombre de esta proposición se siembra el terror en toda acción

> local en virtud del siguiente dilema: o bien ustedes atacan localmente, pero entonces deben estar seguros de que se trata del eslabón más débil, cuya ruptura hará volar todo por los aires, o bien nada vuela por los aires, el eslabón no era el más débil, el adversario solo ha tenido que reordenar su frente y la reforma ha asimilado su ataque.

Me parece que toda esta intimidación por el miedo a la reforma está ligada a la insuficiencia de un análisis estratégico propio de la lucha política: de la lucha en el campo del poder político. A mi entender, el papel de la teoría en nuestros días es justamente este: no formular la sistematicidad global que pone todo en su lugar, sino analizar la especificidad de los mecanismos de poder, identificar las conexiones, las extensiones, construir poco a poco un saber estratégico. Si "los partidos tradicionales han reinstaurado su hegemonía en la izquierda", y sobre diversas luchas que no habían controlado, una de las razones –entre muchas otras– fue que para analizar su desarrollo y sus efectos no se hizo mucho más que adoptar una lógica profundamente inadecuada.

La teoría como caja de herramientas quiere decir:

- que se trata de construir no un sistema, sino un instrumento: una *lógica* propia de las relaciones de poder y las luchas que se entablan en torno de ellas, y
- que esta búsqueda solo puede hacerse poco a poco, a partir de una reflexión (necesariamente histórica en algunas de sus dimensiones) sobre situaciones determinadas.

N. B.: Estas preguntas me fueron formuladas por escrito. Las respondí de la misma manera, pero improvisando y sin modificar prácticamente nada de la primera redacción. No por creer en las virtudes de la espontaneidad, sino para

consentir un carácter problemático, voluntariamente incierto, en las afirmaciones expresadas. Lo que he dicho aquí no es "lo que pienso", sino lo que me pregunto con frecuencia si no podría pensarse.

3. Más allá del bien y del mal
Las luchas y las instituciones

[Entrevista con los estudiantes Alain, Frédéric, Jean-François, Jean-Pierre, Philippe y Serge, 1971.]

Michel Foucault: —¿Cuál es en nuestros días la forma de represión más insoportable para los estudiantes en el liceo: la autoridad familiar, la vigilancia cotidiana que la policía ejerce sobre la vida de todos, la organización y la disciplina de los liceos o la pasividad que les impone la prensa, incluida tal vez una revista como *Actuel*?[1]

Serge: —*La represión en los liceos, que es evidente porque se ejerce sobre un grupo que se esfuerza por actuar. Es más violenta y se la siente más intensamente.*

Alain: —*No hay que olvidar la calle, los cacheos en el Barrio Latino, los policías que bloquean el paso de tu ciclomotor con su automóvil para ver si tienes droga. Esa presencia continua: no bien me siento en el suelo, un hombre con quepis me obliga a levantarme. Dicho esto, la represión en la enseñanza, la información orientada, es tal vez peor...*

Serge: —*Hay que distinguir, en primer lugar, la acción de los padres, que te imponen el liceo como una etapa para alcanzar una situación profesional determinada y se esfuerzan por apartar de antemano lo que pueda obstaculizar esa situación; a continuación, las*

1 Fundada en 1968 como una pequeña revista de jazz de vanguardia, *Actuel*, donde aparece por primera vez esta entrevista, se convierte a partir de 1970, en Francia, con un nuevo formato, en la publicación de referencia del mundo underground, la contracultura y la generación hippie. [E. C.]

autoridades de la institución, que prohíben toda acción libre y colectiva, aunque sea anodina; y por último, la enseñanza misma, pero aquí la cosa es más confusa...

Jean-Pierre: —*En muchos casos, la enseñanza del profesor no se vive de inmediato como represiva, aunque lo sea profundamente.*

M. Foucault: —Claro, el saber transmitido tiene siempre una apariencia positiva. En realidad –y el movimiento de Mayo lo reveló con vigor–, funciona como una doble represión, contra quienes están excluidos de él y contra quienes lo reciben (a quienes se les impone un modelo, normas, una matriz).[2]

Philippe: —*Según usted, nuestro sistema de enseñanza, en vez de transmitir un verdadero saber, procuraría ante todo distinguir los buenos de los malos elementos de acuerdo con los criterios del conformismo social...*

M. Foucault: —El saber mismo, tal como se presenta, implica ya una conformidad política:[3] en historia, a ustedes se les pide saber una serie de cosas y no saber otras, o, mejor, una

2 Esta entrevista volvió a publicarse en Michel-Antoine Burnier (comp.), *C'est demain la ville*, París, Seuil, 1973, pp. 21-43, con algunas diferencias de transcripción señaladas en nota. Puede así leerse, en este lugar de la entrevista: "Claro, el saber transmitido tiene siempre una apariencia positiva. En realidad, funciona conforme a todo un juego de represión y exclusión; el movimiento de Mayo en Francia llevó a tomar conciencia, con vigor, de algunos de sus aspectos: exclusión de quienes no tienen derecho al saber, o solo tienen derecho a determinado tipo de saber; imposición de cierta norma, cierta matriz de saber que se oculta bajo el aspecto desinteresado, universal, objetivo del conocimiento; existencia de lo que podríamos llamar los 'circuitos reservados del saber', formados dentro de un aparato de administración o de gobierno, de un aparato de producción, y a los cuales no se puede tener acceso desde fuera". [N. del E.]

3 Versión de 1973: "El saber académico, tal como está repartido en el sistema de enseñanza, implica sin lugar a dudas una conformidad política". [N. del E.]

serie de cosas constituyen el saber en su contenido y sus normas. Dos ejemplos. El saber oficial siempre presentó el poder político como el objetivo de las luchas dentro de una clase social (querellas dinásticas en la aristocracia, conflictos parlamentarios en la burguesía), e incluso como el objetivo de la lucha entre la aristocracia y la burguesía. En cuanto a los movimientos populares, se los ha presentado como originados en las hambrunas, los impuestos, el desempleo; nunca como una lucha por el poder, como si las masas pudieran soñar con comer bien, pero no con ejercer el poder. La historia de las luchas por el poder, y por lo tanto de las condiciones reales de su ejercicio y su mantenimiento, sigue estando casi íntegramente sumergida. El saber no la toca: es algo que no debe saberse. Otro ejemplo:[4] a comienzos del siglo XIX los obreros realizaron investigaciones muy vastas sobre su propia condición. Ese trabajo representó gran parte de la documentación de Marx, fue uno de los fundamentos de la práctica política y sindical del proletariado en el siglo XIX y se mantiene y se desarrolla a través de las luchas. Ahora bien, ese saber jamás apareció en el saber oficial. En este ejemplo, ya no son los procesos reales los que se desechan del saber: lo que se excluye de este es un saber. Si surge tímidamente en nuestros días,

4 Versión de 1973: "Otro ejemplo, el de un saber obrero. Por un lado hay todo un saber técnico de los obreros que ha sido objeto de una extracción, un traslado, una transformación incesantes por parte de la patronal y por intermedio de quienes constituyen los 'cuadros técnicos' del sistema industrial: bajo la división del trabajo, a través de ella y gracias a ella, todo un mecanismo de apropiación del saber, que oculta, confisca y descalifica el saber obrero (habría que analizar en esta perspectiva las 'grandes escuelas científicas').
"Y además, está todo el saber político de los obreros (conocimiento de su condición, memoria de sus luchas, experiencias de las estrategias). Ese saber fue un instrumento del combate de la clase obrera y se elaboró a través de este combate. En el primer ejemplo que les mencionaba, se trataba de procesos reales que se eliminaban del saber académico. En el segundo, se trata de un saber que el saber académico o bien expropia o bien excluye.
"Jean-François: *En tu liceo...*" [N. del E.]

es en segundo grado, por medio del estudio de Marx, y en su aspecto más asimilable.

Jean-François: —*En tu liceo, por ejemplo, ¿hay un porcentaje alto de alumnos de origen obrero?*

Alain: —*Un poco menos de la mitad.*

Jean-François: —*¿Les han hablado de los sindicatos en los cursos de historia?*

Alain: —*En mi clase no.*

Serge: —*En la mía tampoco. Miren la organización de los estudios: en las clases inferiores solo se ocupan del pasado. Hay que tener 16 o 17 años para llegar por fin a las doctrinas y los movimientos modernos, los únicos que pueden ser un poco subversivos. Aun en noveno, los profesores de francés se niegan por completo a abordar a los autores contemporáneos: nunca una palabra sobre los problemas de la vida real. Cuando por fin se los roza, en décimo o en el último año, los alumnos ya están condicionados por toda la enseñanza pasada.*

M. Foucault: —Es un principio de lectura –por lo tanto de elección y de exclusión– con respecto a lo que se dice, se hace y pasa actualmente. "De todo lo que sucede, solo comprenderás, solo percibirás lo que resulta inteligible gracias a lo que se ha extraído con cuidado del pasado, y que, a decir verdad, solo se ha extraído para hacer inteligible el resto." Bajo las formas de lo que se ha llamado según los momentos la verdad, el hombre, la cultura, la escritura, etc., siempre se trata de conjurar lo que se produce: el acontecimiento. Las famosas continuidades históricas tienen por función aparente explicar; los eternos "retornos" a Freud, a Marx, tienen por función aparente fundar, y tanto en un caso como en otro se trata de excluir la ruptura del acontecimiento. Para decirlo de un modo muy general, el acontecimiento y el poder son lo

que se excluye del saber tal como está organizado en nuestra sociedad. Lo cual no es sorprendente: el poder de clase (que determina ese saber) debe mostrarse inaccesible al acontecimiento, y el acontecimiento, en lo que tiene de peligroso, debe quedar sometido y disuelto en la continuidad de un poder de clase que no se nombra. En cambio, el proletariado desarrolla un saber en el que la cuestión es la lucha por el poder, el modo de suscitar el acontecimiento, de responder a él, de evitarlo, etc.; un saber absolutamente inasimilable al otro porque se centra en el poder y el acontecimiento.

Por eso, no hay que hacerse ilusiones sobre la modernización de la enseñanza, su apertura al mundo actual: la idea es mantener el viejo sustrato tradicional del "humanismo" y favorecer a continuación el aprendizaje rápido y eficaz de unas cuantas técnicas modernas hasta aquí pasadas por alto. El humanismo garantiza el mantenimiento de la organización social y la técnica permite a esta sociedad desarrollarse, pero en su propia línea.

Jean-François: —*¿Cuál es su crítica del humanismo? ¿Y por qué valores podríamos reemplazarlo en otro sistema de transmisión del saber?*

M. Foucault: —Entiendo por humanismo el conjunto de los discursos mediante los cuales se le ha dicho al hombre occidental: "Pese a que no ejerces el poder, puedes, de todos modos, ser soberano. Más aún: cuanto más renuncies a ejercer el poder y más te sometas a quien se te ha impuesto, más soberano serás". El humanismo es lo que ha inventado una tras otra esas soberanías sojuzgadas que son el alma (soberanía sobre el cuerpo, sometida a Dios), la conciencia (soberanía en el orden del juicio, sometida al orden de la verdad), el individuo (soberano titular de sus derechos, sometido a las leyes de la naturaleza o las reglas de la sociedad), la libertad fundamental (interiormente soberana, exteriormente consintiente y concertada con su destino).

En síntesis, el humanismo es todo aquello por medio de lo cual, en Occidente, *se bloqueó el deseo de poder*: está prohibido querer el poder, está excluida la posibilidad de tomarlo. En el núcleo del humanismo, la teoría del *sujeto* (con el doble sentido de la palabra). Por eso Occidente rechaza con tanto empeño todo lo que pueda hacer saltar ese cerrojo. Un cerrojo que puede atacarse de dos maneras. Sea por una "desujeción" de la voluntad de poder (es decir, por la lucha política tomada como lucha de clases), sea por una empresa de destrucción del sujeto como seudosoberano (es decir, por el ataque cultural: supresión de los tabúes, las limitaciones y las divisiones sexuales; práctica de la existencia comunitaria; desinhibición respecto de la droga; ruptura de todas las prohibiciones y todos los impedimentos mediante los cuales se reconstituye y se prolonga la individualidad normativa). Pienso aquí en todas las experiencias que nuestra civilización ha rechazado o solo ha admitido en el espacio de la literatura.

Jean-François: —*¿Desde el Renacimiento?*

M. Foucault: —Desde el derecho romano, ese marco de nuestra civilización que es ya una definición de la individualidad como soberanía sometida. El sistema de propiedad privada implica una concepción de ese tipo: el propietario es el único dueño de su bien, usa y abusa de él sin dejar de plegarse al conjunto de las leyes que fundan su propiedad. El sistema romano estructuró el Estado y fundó la propiedad. Sometió la voluntad de poder al establecer un derecho soberano de propiedad que solo podían ejercer quienes tenían el poder. El humanismo se institucionalizó en ese tira y afloja.

Jean-Pierre: —*La sociedad constituye un todo ordenado. Es por naturaleza represiva, porque procura reproducirse y perseverar en su ser. ¿Cómo luchar? ¿Estamos frente a un organismo global, indisociable, regido por una ley general de conservación y evolución, o frente a*

un conjunto más diferenciado en el cual una clase tendría interés en mantener el orden de las cosas, y otra en derribarlo? Para mí, la respuesta no es sencilla: no suscribo la primera hipótesis, pero la segunda me parece demasiado simplista. Hay en efecto una interdependencia del cuerpo social que se autoperpetúa.

M. Foucault: —El movimiento de Mayo da una primera respuesta: los individuos sometidos a la enseñanza, sobre quienes pesaban las formas más restrictivas del conservadurismo y la repetición, libraron un combate revolucionario. En ese sentido, la crisis de pensamiento abierta en mayo es extraordinariamente profunda. Ha dejado a la sociedad en una perplejidad y un desconcierto de los que está lejos de salir.

Jean-Pierre: —*La enseñanza no es, ni mucho menos, el único vehículo del humanismo y la represión social: hay muchos otros mecanismos, más esenciales, antes que la escuela o al margen de ella.*

M. Foucault: —Estoy muy de acuerdo. Actuar dentro o fuera de la universidad es un dilema para un hombre como yo, que dicté clases durante largo tiempo. ¿Debemos considerar que la universidad se hundió en Mayo, que la cuestión está resuelta, y pasar a otra cosa, como hacen hoy algunos grupos con los que trabajo: lucha contra la represión en el sistema de las prisiones, los hospitales psiquiátricos, la justicia, la policía? ¿O no es eso más que una manera de escapar a una evidencia que todavía me molesta, a saber, que la estructura universitaria se mantiene y es necesario seguir militando en ese terreno?

Jean-François: —*Personalmente, no me parece que la universidad haya sido demolida de veras. Creo que los maoístas cometieron un error al salir del campo universitario, que habría podido constituir una base sólida, para buscar en las fábricas una implantación ardua y relativamente artificial. La universidad se resquebrajaba: se habría podido profundizar la falla y provocar una ruptura irremediable en el*

sistema de transmisión del saber. La escuela y la universidad siguen siendo sectores determinantes. No todo está decidido a los 5 años, aunque uno tenga un padre alcohólico y una madre que plancha en el dormitorio.

Jean-Pierre: —*La revuelta universitaria tropezó muy pronto con un problema, siempre el mismo: nosotros –es decir, los revolucionarios o quienes no teníamos gran cosa que hacer en la enseñanza– estábamos bloqueados por gente que quería trabajar y aprender un oficio. ¿Qué había que hacer? ¿Buscar los caminos de una nueva enseñanza, nuevos métodos y nuevo contenido?*

Jean-François: —*Lo que a fin de cuentas habría mejorado el rendimiento de las estructuras existentes y formado gente para el sistema.*

Philippe: —*Decididamente no. Se puede aprender un saber diferente de manera diferente sin recaer en el sistema. Si se abandona la universidad después de haberla sacudido un poco, se deja instalada una organización que seguirá funcionando y reproduciéndose por inercia mientras no se proponga nada lo bastante concreto para ganar la adhesión de quienes son sus víctimas.*

M. Foucault: —La universidad representaba el aparato institucional a través del cual la sociedad se ocupaba de su reproducción tranquilamente y con menores gastos. El desorden en la institución universitaria, su muerte –aparente o real, eso es lo de menos–, no afectaron la voluntad de conservación, de identidad, de repetición de la sociedad. Usted preguntaba qué habría que hacer para romper el ciclo de reproducción social del sistema. No sería suficiente con suprimir o estremecer la universidad: hay que acometer también contra las otras represiones.

Jean-Pierre: —*A la inversa de Philippe, no creo mucho en una enseñanza "diferente". Me interesaría, en cambio, que la universidad invirtiera su función bajo la presión de los revolucionarios,*

que contribuyera a romper los condicionamientos y destruir los valores y el saber adquiridos. Hay cada vez más profesores que se dedican a eso.

Frédéric: —*Si bien van hasta el final, las experiencias de ese tipo siguen siendo muy pocas. Prácticamente el único que conozco que hizo explotar de veras el estatus mismo del docente y el saber fue Sénik,*[5] *cuando era profesor de filosofía en el liceo Bergson en 1969. Lo aislaron y expulsaron rápidamente. La institución universitaria cuenta aún con vigorosos mecanismos de defensa. Sigue siendo capaz de integrar muchas cosas y eliminar los cuerpos extraños imposibles de asimilar.*

Todos ustedes hablan como si la universidad francesa anterior a Mayo del 68 hubiera estado adaptada a una sociedad industrial como la nuestra. En mi opinión, no era tan rentable ni tan funcional, era demasiado arcaica. Mayo rompió efectivamente los viejos marcos institucionales de la enseñanza superior. ¿El balance es tan negativo para la clase dirigente? Esta pudo reconstruir un sistema mucho más funcional. Supo preservar las grandes escuelas, pieza maestra de la selección tecnocrática. Pudo crear un centro como Dauphine, la primera business school *a la norteamericana que se haya instalado en Francia. Por último, desde hace tres años arrinconó las protestas en Vincennes y algunos departamentos de Nanterre, bolsones universitarios sin influencia sobre el sistema y sin salidas laborales: una red en la que quedaron atrapados los pececitos izquierdistas. La universidad suprime sus estructuras arcaicas y se adapta realmente a las necesidades del neocapitalismo; en este momento habría que volver al terreno.*

M. Foucault: —Muerte de la universidad: yo tomaba la palabra en su sentido más superficial. Mayo del 68 mató la enseñanza superior nacida en el siglo XIX, ese curioso conjunto

5 André Sénik, joven profesor de filosofía expulsado de su liceo por no haber permitido que el inspector general presenciara su clase. [N. del E.]

de instituciones que transformaba a una pequeña fracción de la juventud en élite social. Persisten los grandes mecanismos secretos mediante los cuales una sociedad transmite su saber y se transmite ella misma bajo el rostro del saber; siempre están ahí: los diarios, la televisión, las escuelas técnicas, y los liceos más aún que la universidad.

Serge: —*En los liceos, la organización represiva no resultó afectada. La enseñanza está enferma. Pero solo una minoría se da cuenta y lo rechaza.*

Alain: —*Y en nuestro liceo, ha desaparecido la minoría politizada de hace dos o tres años.*

Jean-François: —*¿El pelo largo todavía quiere decir algo?*

Alain: —*Nada en absoluto. También los niños bien se dejaron crecer el pelo.*

Jean-François: —*¿Y la droga?*

Serge: —*No es un fenómeno en sí mismo. Para los liceístas que la toman, representa un abandono total de la idea de carrera. Los liceístas politizados continúan con sus estudios, los que se drogan se apartan por completo.*

M. Foucault: —La lucha contra las drogas es un pretexto para reforzar la represión social: patrullas policiales, pero también exaltación del hombre normal, racional, consciente y adaptado. Nos encontramos con este formato en todos los niveles. Vean *France-Soir* de hoy, que titula: el 53% de los franceses están a favor de la pena de muerte, cuando hace un mes solo eran el 38%.

Jean-François: —*¿Será también a causa del motín en la cárcel de Clairvaux?*

M. Foucault: —Sin duda. Se alimenta el terror al criminal, se esgrime la amenaza de lo monstruoso para reforzar la ideología del bien y del mal, de lo permitido y lo prohibido que la enseñanza de nuestros días no se atreve a transmitir con tanta desenvoltura como antaño. Lo que el profesor de filosofía ya no osa decir en su vocabulario enredado, el periodista lo proclama sin complejos. Ustedes me dirán: siempre ha sido así, los periodistas y los profesores siempre estuvieron hechos para decir lo mismo. Pero hoy se impulsa, se invita, se fuerza a los periodistas a decirlo, aún con más empeño e insistencia por el hecho de que los profesores ya no pueden decirlo. Voy a contarles una historia. Clairvaux acarreó una semana de venganza en las prisiones. Los guardiacárceles les rompieron la cara a los detenidos, sobre todo en Fleury-Mérogis, la prisión de los jóvenes. La madre de un detenido vino a vernos. Fui con ella a RTL[6] para tratar de que difundieran su testimonio. Un periodista nos recibió y nos dijo: "Vean, eso no me sorprende, porque los guardiacárceles son casi tan degenerados como los detenidos". Un profesor que hablara así en un liceo provocaría un pequeño tumulto y se ganaría una bofetada.

Philippe: —*En efecto, un profesor no hablaría así. ¿Es porque ya no puede hacerlo o porque lo diría de* otra manera, *tal como corresponde a su papel? En su opinión, ¿cómo luchar contra esa ideología y contra los mecanismos de represión, más allá de los petitorios y las acciones reformistas?*

M. Foucault: —Creo que las acciones puntuales y locales pueden llegar bastante lejos. Miren la acción del GIP[7] durante el año pasado. Sus intervenciones no se proponían

6 Radio Télévision Luxembourg, una de las radios de alcance nacional más escuchadas de Francia. [N. de T.]
7 Grupo de Información sobre las Prisiones. [N. de T.]

como meta última que las visitas a los presos duraran treinta minutos o hubiera inodoros en las celdas, sino lograr que se pusiera en tela de juicio la división social y moral entre inocentes y culpables. Y para que esto no se limite a ser una proposición filosófica o un anhelo humanista, hay que ponerlo realmente en tela de juicio en el plano de los gestos y las prácticas y en relación con situaciones bien determinadas. Sobre el sistema penitenciario, el humanista diría lo siguiente: "Los culpables son culpables, los inocentes, inocentes. No por ello un condenado deja de ser un hombre como los demás y la sociedad debe respetar lo que hay de humano en él: por consiguiente, ¡inodoros!". Nuestra acción, al contrario, no busca el alma o al hombre *detrás* del condenado, sino borrar esa frontera profunda entre la inocencia y la culpabilidad. Es la cuestión que planteaba Jean Genet en relación con la muerte del juez de Soledad o del avión desviado por los palestinos en Jordania; los diarios lloraban por el juez y por los desventurados turistas secuestrados en pleno desierto sin razón aparente. Genet, por su parte, decía: "¿Ha de ser inocente un juez, y una señora estadounidense con dinero suficiente para hacer turismo de esa manera?".

Philippe: —*¿Eso significa que usted busca ante todo modificar la conciencia de la gente y por el momento pasa por alto la lucha contra las instituciones políticas y económicas?*

M. Foucault: —Me entendió mal. Si se tratara simplemente de llegar a la conciencia de la gente, bastaría con publicar diarios y libros, seducir a un productor de radio o televisión. Queremos atacar la institución aun en su punto culminante y cuando se encarna en una ideología simple y básica como las nociones de bien, mal, inocencia, culpabilidad. Queremos cambiar esa ideología vivida a través de la espesa capa institucional a la cual se ha abocado y en la cual se ha cristalizado y reproducido. Para simplificar, el humanismo

consiste en querer cambiar el sistema ideológico sin afectar la institución; el reformismo, en cambiar la institución sin afectar el sistema ideológico. La acción revolucionaria se define, al contrario, como un quebrantamiento simultáneo de la conciencia y la institución, lo cual supone atacar las relaciones de poder de las que ellas son el instrumento, el marco, el armazón. ¿Ustedes creen que se podrá enseñar filosofía de la misma manera, y su código moral, si el sistema penal se hunde?

Jean-Pierre: —*Y a la inversa, ¿se podría meter a la gente en la cárcel de la misma manera si la enseñanza sufriera un cambio radical? Es importante no atenerse a un solo sector, donde la acción corre en definitiva el riesgo de estancarse en el reformismo, sino pasar de la enseñanza a las prisiones, de las prisiones a los asilos psiquiátricos... ¿Es esa, además, su intención?*

M. Foucault: —Hemos comenzado, en efecto, a intervenir en los asilos psiquiátricos con métodos semejantes a los que se utilizan para las prisiones; una especie de investigación de combate realizada, al menos en parte, por los mismos a quienes ella se refiere. El papel represivo del asilo psiquiátrico ya es conocido: se encierra allí a la gente y se la somete a una terapia –química o psicológica– sobre la cual no tiene control alguno, o a una no-terapia que es la camisa de fuerza. Pero la psiquiatría lleva sus ramificaciones mucho más lejos: se las encuentra en los asistentes sociales, los orientadores profesionales, los psicólogos escolares, en los médicos que hacen psiquiatría de sector, toda esa psiquiatría de la vida cotidiana que constituye una suerte de tercer orden de la represión y la policía. Esta infiltración se extiende por nuestras sociedades, sin contar la influencia de los psiquiatras que difunden sus consejos en la prensa. La psicopatología de la vida cotidiana revela acaso lo inconsciente del deseo, y la psiquiatrización de la vida cotidiana, si se la examinara de cerca, revelaría quizá lo invisible del poder.

Jean-François: —*¿En qué nivel prevén actuar? ¿Van a poner en cuestión a los asistentes sociales?*

M. Foucault: —No... Querríamos trabajar con liceístas, estudiantes, la gente de los institutos de menores, individuos, todos ellos, que han estado sometidos a la represión psicológica o psiquiátrica en la elección de sus estudios, las relaciones con su familia, la sexualidad o la droga. ¿Cómo se los repartió, encuadró, seleccionó, excluyó en nombre de la psiquiatría y del hombre normal, es decir, en el fondo, en nombre del humanismo?

Jean-François: —*La antipsiquiatría, el trabajo dentro del manicomio con los psiquiatras, ¿no le interesa?*

M. Foucault: —Es una tarea que solo los psiquiatras pueden llevar a cabo, habida cuenta de que el ingreso al manicomio no es libre. Con todo, hay que prestar atención: el movimiento de la antipsiquiatría, que se opone a la noción de manicomio, no debe llevar a exportar la psiquiatría afuera y multiplicar las intervenciones en la vida cotidiana.

Frédéric: *En apariencia, la situación en las prisiones es peor porque no hay otra relación que el conflicto entre las víctimas y los agentes de la represión; no hay guardias "progresistas" a quienes se pueda ganar para el movimiento. En el manicomio, al contrario, de la lucha no se hacen cargo las víctimas sino los psiquiatras: los agentes de la represión luchan contra la represión. ¿Es verdaderamente una ventaja?*

M. Foucault: —No estoy seguro. A diferencia de los motines de presos, costará mucho que el rechazo del hospital psiquiátrico hacia el enfermo se afirme como un rechazo colectivo y político. El problema es saber si los enfermos sometidos a la segregación del manicomio pueden levantarse contra la institución y denunciar finalmente la división misma que

los ha nombrado y excluido como enfermos mentales. En Italia, el psiquiatra Basaglia intentó experiencias de ese tipo: reunía a enfermos, médicos y el personal hospitalario. No se trataba de rehacer un sociodrama en que cada uno sacara a la luz sus fantasmas y reviviera la escena primitiva, sino de plantear esta pregunta: ¿las víctimas del manicomio iniciarán una lucha política contra la estructura social que los denuncia como locos? Las experiencias de Basaglia fueron brutalmente prohibidas.

Frédéric: —*La distinción entre lo normal y lo patológico es aún más fuerte que la del culpable y el inocente.*

M. Foucault: —Una refuerza la otra. Cuando un juicio ya no puede enunciarse en términos de bien y mal, se lo expresa en términos de normal y anormal. Y cuando se trata de justificar esta última distinción, se recae en consideraciones sobre lo que es bueno o perjudicial para el individuo. Son expresiones de un dualismo constitutivo de la conciencia occidental.

En líneas más generales, esto significa que el sistema no se combate en detalle: debemos estar presentes en todos los frentes, universidad, prisiones, psiquiatría, no al mismo tiempo –nuestras fuerzas no son suficientes–, sino uno tras otro. Se choca, se golpea contra los obstáculos más sólidos; el sistema se agrieta en otra parte, se insiste, se cree haber ganado y la institución se reconstituye más allá, y se vuelve a comenzar. Es una lucha larga, repetitiva, en apariencia incoherente: el sistema en cuestión le da su unidad, y también el poder que se ejerce a través de él.

Alain: —*Pregunta trivial, que no podrá eludirse eternamente: ¿qué poner en su lugar?*

M. Foucault: —Creo que imaginar otro sistema aún forma parte del sistema. Es tal vez lo que pasó en la historia de la Unión Soviética: las instituciones en apariencia nuevas se con-

cibieron en realidad sobre la base de elementos tomados del sistema precedente. Reconstitución de un Ejército Rojo calcado sobre el modelo zarista, retorno al realismo artístico y a una moral familiar tradicional: la Unión Soviética recayó en normas inspiradas en la sociedad burguesa del siglo XIX, más por utopismo, quizá, que por preocupaciones realistas.

Frédéric: —*Usted no tiene del todo razón. El marxismo, al contrario, se había definido como un socialismo científico en oposición al socialismo utópico. Se había negado a hablar de la sociedad futura. Los problemas concretos, la guerra civil, arrastraron a la sociedad soviética. Había que ganar la guerra, poner a funcionar las fábricas; se recurrió a los únicos modelos disponibles y de eficacia inmediata, la jerarquía militar, el taylorismo. Si de ese modo la Unión Soviética asimiló poco a poco las normas del mundo burgués, fue probablemente porque no tenía otras. Lo que está en entredicho no es la utopía sino su ausencia. La utopía tal vez tendría que desempeñar un papel impulsor.*

Jean-François: —*El movimiento social actual necesitaría una utopía y una reflexión teórica que superen el campo de las experiencias vividas, fragmentarias y reprimidas.*

M. Foucault: —¿Y si dijéramos lo contrario: que hay que renunciar a la teoría y el discurso general? Esa necesidad de teoría aún forma parte del sistema que ya no queremos.

Jean-François: —*¿Usted cree que el simple hecho de recurrir a la teoría sigue siendo una muestra de la dinámica del saber burgués?*

M. Foucault: —Sí, tal vez. Yo opondría en cambio la experiencia a la utopía. La sociedad futura se esboza quizás a través de experiencias como la droga, el sexo, la vida comunitaria, otra conciencia, otro tipo de individualidad... Si el socialismo científico provino de las utopías en el siglo XIX, la socialización real acaso provenga de las experiencias, en el siglo XX.

Jean-François: —*Y la experiencia de Mayo de 1968 es, desde luego, la experiencia de un poder. Pero ya suponía un discurso utópico: Mayo era la ocupación de un espacio por un discurso...*

Philippe: —*Discurso que era insuficiente. La reflexión izquierdista anterior solo correspondía superficialmente a las aspiraciones que se liberaban. El movimiento habría ido tal vez mucho más lejos, de haberlo impulsado una reflexión capaz de darle sus perspectivas.*

M. Foucault: —No me convence. Pero Jean-François tiene razón al hablar de la experiencia de un poder. Es crucial que decenas de millares de personas hayan ejercido un poder que no tomaba la forma de la organización jerárquica. Con la salvedad de que, al ser el poder, por definición, lo que la clase en el poder abandona con menos facilidad y se empeña en recuperar antes que nada, por esta vez la experiencia no pudo mantenerse más allá de algunas semanas.

Philippe: —*Si entiendo bien, usted piensa que es inútil o prematuro recrear circuitos paralelos, como las universidades libres en los Estados Unidos, que duplican las instituciones que son atacadas.*

M. Foucault: —Si usted quiere que en el lugar mismo de la institución oficial otra institución cumpla las mismas funciones, mejor y de otra manera, la estructura dominante ya lo ha atrapado.

Jean-François: —*No consigo creer que el movimiento deba mantenerse en la etapa actual, en esta ideología del underground muy vaga, muy lavada, que se niega a hacerse cargo del más mínimo trabajo social y el más mínimo servicio común tan pronto como estos exceden el entorno inmediato. Sigue siendo incapaz de hacerse cargo del conjunto de la sociedad, e incluso de concebir la sociedad como un conjunto.*

M. Foucault: —Usted se pregunta si una sociedad global puede funcionar a partir de experiencias tan divergentes y dispersas, sin discurso. Yo creo, al contrario, que la idea misma de un "conjunto de la sociedad" participa de la utopía. Esta idea se originó en el mundo occidental, en una línea histórica muy particular que culminó en el capitalismo. Hablar de un conjunto de la sociedad al margen de la única forma que le conocemos es soñar sobre la base de los elementos de la víspera. Se cree con facilidad que pedir a experiencias, acciones, estrategias, proyectos, que tengan en cuenta el "conjunto de la sociedad" es pedirles lo mínimo. Lo mínimo requerido para existir. Yo creo al contrario que es pedirles lo máximo; que es incluso imponerles una condición imposible, puesto que el "conjunto de la sociedad" funciona precisamente de manera tal que no puedan tener lugar, ni triunfar, ni perpetuarse. El "conjunto de la sociedad" es lo que no hay que tener en cuenta, salvo como objetivo por destruir. A continuación, hay que esperar que ya no haya nada que se parezca al conjunto de la sociedad.

Frédéric: —*El modelo social de Occidente se universalizó como un conjunto de la sociedad encarnado por el Estado, no porque fuera el mejor, sino únicamente porque estaba dotado de un poderío material y una eficacia superiores. El problema es que hasta el presente todos los alzamientos victoriosos contra ese sistema solo pudieron consumarse recurriendo a tipos de organizaciones comparables, partidarias o estatales, que se oponían punto por punto a las estructuras dominantes y permitían plantear la cuestión central del poder. No solo el leninismo está en tela de juicio, también el maoísmo: organización y ejército populares contra organización y ejército burgueses, dictadura y Estado proletario... Esos instrumentos concebidos para la toma del poder presuntamente desaparecerán luego de una etapa transitoria. Esto no fue así, como lo mostró la experiencia bolchevique, y la Revolución Cultural china no los disolvió en su totalidad. Condiciones de la victoria, conservan una dinámica propia que se vuelve de inme-*

diato contra las espontaneidades que contribuyen a liberar. Hay ahí una contradicción que es tal vez la contradicción fundamental de la acción revolucionaria.

M. Foucault: —Lo que me llama la atención en su razonamiento es que se enuncia en la forma de "hasta el presente". Ahora bien, una empresa revolucionaria se dirige justamente no solo contra el presente, sino contra la ley del "hasta el presente".

4. Sobre la justicia popular
Debate con los maoístas

[Entrevista con Gilles y Victor, 1972. Puesto que la Izquierda Proletaria era ilegal en aquel momento, los interlocutores de Michel Foucault usaron un seudónimo: Victor era Benny Lévy, principal dirigente de la organización maoísta (luego sería "secretario" de Sartre), y Gilles, André Glucksmann. la entrevista se publicó en *Les Temps modernes*, con esta nota preliminar: "En el debate que sigue, Michel Foucault y militantes maoístas procuran sistematizar una discusión iniciada durante el diseño del proyecto, en junio de 1971, de un tribunal popular para juzgar a la policía".]

Más allá de las cuestiones de actualidad en relación con los tribunales populares –objeto de esta extensa discusión con Benny Lévy y André Glucksmann–, en las intervenciones de Michel Foucault pueden percibirse los ecos de su curso en el Collège de France de noviembre de 1971 a marzo 1972, titulado *Teorías e instituciones penales*, donde se había ocupado de las formas jurídicas de la penalidad desde el Medioevo hasta el nacimiento del Estado moderno, estudiando, además, las nuevas formas del control social a partir del siglo XVII. En este curso, adoptando una posición crítica respecto de la concepción marxista del derecho, Foucault hace de la formación de una justicia centralizada e independiente de otros poderes, como el del propio rey, uno de los gérmenes del Estado moderno. En esta entrevista reaparece la cuestión de la plebe, uno de los temas de la época. Al respecto, véase la nota introductoria a "Poderes y estrategias" en esta compilación. [E. C.]

Michel Foucault: —Me parece que no hay que partir de la forma del tribunal y después preguntarse cómo y en qué condiciones puede haber un tribunal popular, sino partir de la justicia popular, de los actos de justicia popular, y preguntarse qué lugar puede ocupar en ellos un tribunal. Hay que preguntarse si esos actos de justicia popular pueden o no ajustarse a la forma de un tribunal. Ahora bien, mi hipótesis es que el tribunal no es la expresión natural de la justicia popular, sino que tiene por función histórica recapturarla, dominarla y coartarla, para reinscribirla dentro de instituciones características del aparato de Estado. Ejemplo: en 1792, cuando se desata la guerra en las fronteras y se les pide a los obreros de París que vayan a hacerse matar, ellos responden:

> No iremos hasta no hacer justicia con nuestros enemigos internos. Mientras nosotros nos exponemos, las cárceles donde ellos están encerrados los protegen. Solo esperan nuestra partida para salir y restablecer el antiguo orden de cosas. De un modo u otro, quienes nos gobiernan quieren utilizar contra nosotros, para hacernos volver al orden, la doble presión de los enemigos que nos invaden desde fuera y de los que nos amenazan adentro. No iremos a pelear contra los primeros sin habernos sacado de encima antes a los segundos.

Las ejecuciones de septiembre fueron a la vez un acto de guerra contra los enemigos internos, un acto político contra las maniobras de quienes se encontraban en el poder y un acto de venganza contra las clases opresoras. ¿No fue eso, en un período de lucha revolucionaria violenta, un acto de justicia popular, al menos en una primera aproximación? ¿Una réplica a la opresión, estratégicamente útil y políticamente necesaria? Ahora bien, las ejecuciones casi no habían comenzado en septiembre cuando personas procedentes de la Comuna de París o cercanas a ella intervinieron y organizaron la escena del tribunal: jueces detrás de una mesa que representaban una tercera instancia entre el pueblo, que "clama venganza", y los acusados, que son "culpables" o "inocentes"; interrogatorios para establecer la "verdad" o conseguir la "confesión"; deliberaciones para saber lo que es "justo"; una instancia que se impone a todos por medios autoritarios. ¿No vemos reaparecer ahí el embrión, aunque sea frágil, de un aparato de Estado? ¿La posibilidad de una opresión de clase? ¿El establecimiento de una instancia neutral entre el pueblo y sus enemigos, capaz de distinguir entre lo verdadero y lo falso, el culpable y el inocente, lo justo y lo injusto, no es una manera de oponerse a la justicia popular, una manera de desarmarla en su lucha real en beneficio de un arbitraje ideal? Por eso me pregunto si el tribunal, en vez de ser una forma de la justicia popular, no es su primera deformación.

Victor: —*Sí, pero toma ejemplos extraídos no de la revolución burguesa sino de una revolución proletaria. Toma China, donde la primera etapa es la revolucionarización ideológica de las masas, las aldeas que se sublevan, los actos justos de las masas campesinas contra sus enemigos: ejecuciones de déspotas, toda clase de reacciones a los abusos sufridos durante siglos, etc. Las ejecuciones de enemigos del pueblo se expanden, y estaremos de acuerdo en decir que son actos de justicia popular. Todo eso está bien: el ojo del campesino da en el blanco y todo va muy bien en el campo. Pero, al iniciarse una fase*

ulterior, cuando se forma un Ejército Rojo, ya no se enfrentan simplemente las masas que se sublevan y sus enemigos, sino que están las masas, sus enemigos y un instrumento de unificación de las primeras que es ese Ejército Rojo. En ese momento, todos los actos de justicia popular se mantienen y se disciplinan. Y hacen falta jurisdicciones para que los distintos actos posibles de venganza se ajusten al derecho, a un derecho del pueblo que ya no tiene nada que ver con las viejas jurisdicciones feudales. Hay que tener la seguridad de que tal o cual ejecución, tal o cual acto de venganza, no serán un arreglo de cuentas y, en consecuencia, la lisa y llana revancha de un egoísmo contra todos los aparatos de opresión igualmente fundados en el egoísmo. En este ejemplo, hay en efecto lo que usted llama una tercera instancia entre las masas y sus opresores directos. ¿Sostendría que en ese momento el tribunal popular no solo no es una forma de justicia popular, sino una deformación de esta?

M. Foucault: —¿Está seguro de que en ese caso se ha instalado entre las masas y sus opresores una tercera instancia? Yo no lo creo; al contrario, diría que son las masas mismas las que se presentan como intermediarias entre alguien que se habría apartado de ellas, de su voluntad, para saciar un deseo de venganza individual, y alguien que habría sido en efecto el enemigo del pueblo, pero al que el otro solo apuntaría en carácter de enemigo personal...

En el caso que menciono, el tribunal popular, tal como funcionó durante la Revolución, tendía a ser una tercera instancia, por lo demás bien determinada socialmente: representaba una franja entre la burguesía en el poder y la plebe parisina, una pequeña burguesía compuesta de pequeños propietarios, pequeños comerciantes, artesanos. Estos se situaron como intermediarios, pusieron en funcionamiento un tribunal mediador y, para hacerlo, se remitieron a una ideología que era hasta cierto punto la de la clase dominante, a lo que estaba "bien" y "mal" hacer o ser. Por eso, en ese tribunal popular, no solo condenaron a sacerdotes refractarios o a gente comprometida en el caso del 10 de agosto –en

número bastante limitado–, sino que mataron a galeotes –es decir, a personas condenadas por los tribunales del Antiguo Régimen–, mataron a prostitutas, etc., y se ve con claridad, entonces, que volvieron a ocupar el lugar "medio" de la instancia judicial, tal como esta había funcionado bajo el Antiguo Régimen. Donde había una respuesta de las masas a quienes eran sus enemigos, la sustituyeron por el funcionamiento de un tribunal y buena parte de su ideología.

Victor: —*Por eso es interesante comparar los ejemplos de tribunales durante la revolución burguesa con ejemplos de tribunales durante la revolución proletaria. Lo que ha descripto es simplemente esto: entre las masas fundamentales, la plebe de entonces y sus enemigos, había una clase, la pequeña burguesía (una tercera clase), que se interpuso, que tomó algo de la plebe y algo de la clase que se convertía en dominante; desempeñó así su papel de clase del medio, fusionó esos dos elementos y el resultado fue el tribunal popular, que es, con respecto al movimiento de justicia popular constituido por la plebe, un elemento de represión interior y por lo tanto una deformación de esa justicia popular. Si tiene un tercer elemento, entonces, no proviene del tribunal, proviene de la clase que dirigía esos tribunales, es decir, la pequeña burguesía.*

M. Foucault: —Querría mirar en retrospectiva la historia del aparato de Estado judicial. En la Edad Media, se pasó de un tribunal arbitral (al que se recurría por consentimiento mutuo para poner fin a un litigio o una guerra privada, y que no era en modo alguno un organismo permanente de poder) a un conjunto de instituciones estables, específicas, que intervenían de manera autoritaria y dependían del poder político (o, en todo caso, este las controlaba). Esta transformación se produjo sobre la base de dos procesos. El primero consistió en atribuir a la justicia una función fiscal: en virtud del conjunto de multas, confiscaciones, embargos, costas, gratificaciones de todo tipo, hacer justicia era rentable; tras la disgregación del Estado carolingio, la justicia, en manos de los

señores, se convirtió no solo en un instrumento de apropiación, un medio de coerción, sino en un recurso, y de manera muy directa: producía un ingreso paralelo a la renta feudal o, mejor, como parte de la renta feudal. Las magistraturas judiciales eran recursos, eran propiedades. Producían bienes que se intercambiaban, que circulaban, que se vendían o se heredaban con los feudos o, a veces, a la par de ellos. Las magistraturas formaban parte de la circulación de las riquezas y las exacciones feudales. Para quienes las poseían, eran un derecho (junto con el censo, la prerrogativa de los señores de heredar bienes de los vasallos, el diezmo, los peajes, las regalías por el uso de hornos y molinos, etc.), y para quienes debían someterse a ellas, eran como un canon no regular que en ciertos casos era necesario aceptar.

El funcionamiento arcaico de la justicia se invierte: antes, al parecer, esta era un derecho para los justiciables (derecho a pedir justicia si estaban de acuerdo en hacerlo) y un deber para los árbitros (obligación de poner en juego su prestigio, su autoridad, su sabiduría, su poder político-religioso); en lo sucesivo, se convertirá en un derecho (lucrativo) para el poder y en una obligación (costosa) para los subordinados. Se discierne ahí el cruce con el segundo proceso del que hablaba hace un momento: el vínculo creciente entre la justicia y la fuerza armada. Sustituir las guerras privadas por una justicia obligatoria y lucrativa; imponer una justicia en la que uno es a la vez juez, parte y fisco; en lugar de las transacciones y los acuerdos, imponer una justicia que asegure, garantice y aumente en proporciones notables la exacción sobre el producto del trabajo: todo esto implica disponer de una fuerza de coacción. Y solo se lo puede imponer mediante una coerción armada: donde el señor feudal es militarmente lo bastante fuerte para imponer su "paz", puede haber exacción fiscal y jurídica.

Convertidas en fuentes de ingresos, las magistraturas judiciales siguieron el movimiento de división de las propiedades privadas. Pero, apoyadas en la fuerza armada, prosiguieron

su concentración gradual. Doble movimiento que condujo al resultado "clásico": cuando en el siglo XIV el feudalismo debió hacer frente a las grandes revueltas campesinas y urbanas, buscó apoyo en un poder, un ejército, un sistema fiscal centralizados, y de resultas aparecieron, con el Parlamento, los procuradores reales, las actuaciones de oficio, la legislación contra los mendigos, vagabundos, ociosos, y pronto los primeros rudimentos de policía, una justicia centralizada: el embrión de un aparato de Estado judicial que cubría, duplicaba, controlaba a los magistrados feudales, con su sistema fiscal, pero les permitía funcionar. Surgió así un orden "judicial" que se presentó como la expresión del poder público: árbitro a la vez neutral y autoritario, encargado al mismo tiempo de resolver "justamente" los litigios y asegurar "autoritariamente" el orden público. Contra ese telón de fondo de guerra social, exacción fiscal y concentración de las fuerzas armadas, se estableció el aparato judicial.

Se comprende por qué en Francia y, creo, en Europa Occidental, el acto de justicia popular es profundamente antijudicial y se opone a la forma misma del tribunal. En las grandes sediciones que estallan a partir del siglo XIV, se acomete regularmente contra los agentes de la justicia, por los mismos motivos por los que se acomete contra los agentes del sistema fiscal y, de manera general, contra los agentes del poder: se abren prisiones, se expulsa a los jueces y se cierra el tribunal. La justicia popular reconoce en la instancia judicial un aparato de Estado representante del poder público e instrumento del poder de clase. Querría proponer una hipótesis, pero de la que no estoy seguro: me parece que unos cuantos hábitos propios de la guerra privada, unos cuantos viejos ritos pertenecientes a la justicia "prejudicial", se conservaron en las prácticas de la justicia popular. Un viejo gesto germánico, por ejemplo, consistía en clavar sobre una estaca, para exponerla en público, la cabeza de un enemigo muerto de manera regular, "jurídica", durante una guerra privada; la destrucción de la casa, o al menos la quema de la estructura

y el saqueo del mobiliario, es un rito antiguo correlativo del acto de excluir de la ley. Ahora bien, son estos actos anteriores a la instauración del sistema judicial los que renacen habitualmente en las sediciones populares. En torno de la Bastilla tomada se pasea la cabeza de Delaunay; en torno del símbolo del aparato represivo gira, con sus viejos ritos ancestrales, una práctica popular que no se reconoce de ninguna manera en las instancias judiciales. Me parece que la historia de la justicia como aparato de Estado permite comprender por qué, al menos en Francia, los actos de justicia realmente populares tienden a escapar al tribunal, y por qué, al contrario, cada vez que la burguesía quiso imponer a la sedición del pueblo la coacción de un aparato de Estado, se estableció un tribunal: una mesa, un presidente, asesores, y enfrente, los dos adversarios. De ese modo reaparece el sistema judicial. Así es como veo las cosas.

Victor: —*Sí, las ve hasta 1789, pero lo que me interesa es lo que sigue. Ha descripto el nacimiento de una idea de clase y el modo en que esta idea de clase se materializa en prácticas y aparatos. Comprendo perfectamente que, en la Revolución Francesa, el tribunal haya podido ser un instrumento de deformación y represión indirecta de los actos de justicia popular de la plebe. Si entiendo bien, había varias clases sociales en juego, de un lado la plebe, de otro los traidores a la nación y a la revolución, y entre ambos, una clase que trató de desempeñar al máximo el papel histórico que podía tener. En consecuencia, lo que puedo sacar de este ejemplo no son conclusiones definitivas sobre la forma del tribunal popular –de todos modos, para nosotros, no hay formas por encima del devenir histórico–, sino simplemente cómo la pequeña burguesía en cuanto clase tomó unas pocas ideas de la plebe y luego, en la medida en que estaba dominada, sobre todo en esa época, por las ideas de la burguesía, aplastó las ideas tomadas de la plebe mediante la forma de los tribunales de la época. De ahí no puedo sacar ninguna conclusión sobre la cuestión práctica actual de los tribunales populares en la revolución ideológica presente o,* a fortiori, *en la futura revolución popular armada.*

Por eso me gustaría que comparásemos ese ejemplo de la Revolución Francesa con el ejemplo que yo daba hace un rato de la revolución popular armada en China.

Me decía que en ese ejemplo hay solo dos términos, las masas y sus enemigos. Pero las masas, en cierta manera, delegan una parte de su poder en un elemento que, si bien está profundamente ligado a ellas, es distinto: el Ejército Rojo popular. Ahora bien, esa constelación poder militar-poder judicial que usted indicaba vuelve a verla con el ejército popular, que ayuda a las masas a organizar juicios regulares de los enemigos de clase. Cosa que para mí no tiene nada de sorprendente, dado que el ejército popular es un aparato de Estado. Entonces, le preguntaré: ¿no sueña con la posibilidad de pasar de la opresión actual al comunismo sin un período de transición –lo que tradicionalmente se denomina dictadura del proletariado–, en el que se necesitan aparatos de Estado de un nuevo tipo, cuyo contenido debemos desentrañar? ¿No es eso lo que hay detrás de su rechazo sistemático de la forma del tribunal popular?

M. Foucault: —¿Está seguro de que se trata de esta simple *forma* del tribunal? No sé cómo es en China, pero observemos meticulosamente lo que significa la disposición espacial del tribunal, la disposición de las personas que están en o frente a un tribunal. Eso implica como mínimo una ideología.

¿Qué es esta disposición? Una mesa; detrás de la mesa, que crea una distancia entre ellos y los dos litigantes, los jueces en su papel de terceros; su posición indica en primer lugar que son neutrales respecto de uno y otro; en segundo lugar, implica que su fallo no está determinado de antemano, sino que va a establecerse después de una indagación en la que se escuchará a las dos partes, en función de cierta norma de verdad y de una serie de ideas sobre lo justo y lo injusto, y en tercer lugar, hace ver que su decisión tendrá fuerza de autoridad. Eso es lo que quiere decir, en definitiva, esta simple disposición espacial. Ahora bien, creo que la idea de que puede haber personas que son neutrales en relación con las dos partes, que pueden juzgarlas en función de nociones de

justicia con un valor absoluto y que sus decisiones deben ser cumplidas está muy lejos de la idea misma de una justicia popular y parece muy ajena a ella. En el caso de una justicia popular, no hay tres elementos, están las masas y sus enemigos. A continuación, las masas, cuando reconocen en alguien a un enemigo, cuando deciden castigarlo –o reeducarlo–, no se refieren a una idea universal abstracta de justicia, solo se remiten a su propia experiencia, la de los daños que han sufrido, el modo en que han sido perjudicadas y oprimidas, y, para terminar, su decisión no es una decisión de autoridad, vale decir que no se apoyan en un aparato de Estado con la capacidad de hacer valer decisiones: se limitan lisa y llanamente a ejecutarla. En consecuencia, tengo la plena impresión de que la organización –occidental, en todo caso– del tribunal debe ser ajena a lo que es la práctica de la justicia popular.

Victor: —*No estoy de acuerdo. Así como usted es concreto en el caso de todas las revoluciones hasta la proletaria, su actitud es completamente abstracta cuando se trata de las revoluciones modernas, incluidas las occidentales. Por eso cambio de lugar y regreso a Francia. En el momento de la Liberación tenemos diferentes actos de justicia popular. Tomo adrede un acto equívoco de justicia popular, un acto de justicia popular real pero equívoco, es decir, manipulado en realidad por el enemigo de clase, y de él deduciremos la lección general para precisar la crítica teórica que hago.*

Voy a referirme a las muchachas a las que rapaban por haberse acostado con los alemanes. En cierto modo, es un acto de justicia popular: de hecho, el comercio –en el sentido más carnal del término– con el alemán es algo que lastima la sensibilidad física del patriotismo. Ahí tenemos en verdad un daño físico y moral hecho al pueblo. Sin embargo, es un acto equívoco de justicia popular. ¿Por qué? Simplemente porque, mientras se entretenía al pueblo con los cortes al rape de esas mujeres, los verdaderos colaboracionistas, los verdaderos traidores seguían en libertad. Se dejó por tanto que esos actos de justicia popular fueran manipulados por el enemi-

go, no por el viejo enemigo en desintegración militar, el ocupante nazi, sino por el nuevo enemigo, es decir, la burguesía francesa, con excepción de la pequeña minoría demasiado desfigurada por la Ocupación y que no podía mostrarse demasiado. ¿Qué lección podemos sacar de ese acto de justicia popular? De ningún modo la tesis de que el movimiento de masas es irracional, porque ese acto de respuesta hacia las muchachas que se habían acostado con oficiales alemanes tenía una razón, sino la idea de que, si el movimiento de masas no se encuentra bajo la orientación proletaria unificada, el enemigo de clase puede manipularlo y desintegrarlo desde adentro. En resumen, no todo pasa con exclusividad por el movimiento de masas. Lo cual quiere decir que en las masas hay contradicciones. Esas contradicciones en el seno del pueblo en movimiento pueden perfectamente desviar el rumbo de su desarrollo, en la medida en que el enemigo se apoye en ellas. Se necesita, por lo tanto, una instancia que reglamente el rumbo de la justicia popular, que le dé una orientación. Y no son directamente las masas las que puedan hacerlo, porque es preciso que sea, justamente, una instancia con la capacidad de resolver las contradicciones internas que las afectan. En el ejemplo de la Revolución China, la instancia que permitió resolver esas contradicciones, y que siguió desempeñando ese papel luego de la toma del poder estatal, en el momento de la Revolución Cultural, fue el Ejército Rojo. Ahora bien, este es distinto del pueblo aunque esté ligado a él, y aunque el pueblo ame al ejército y el ejército ame al pueblo. No todos los chinos participaban, y tampoco participan hoy en día, en el Ejército Rojo. El Ejército Rojo es una delegación de poder del pueblo, no es el pueblo mismo. También por eso existe siempre la posibilidad de una contradicción entre el ejército y el pueblo y habrá siempre una posibilidad de represión de ese aparato de Estado contra las masas populares, lo cual abre la posibilidad y la necesidad de toda una serie de revoluciones culturales precisamente para abolir las contradicciones que se tornan antagónicas entre esos aparatos de Estado que son el ejército, el partido o el aparato administrativo, y las masas populares.

En consecuencia, yo estaría en contra de los tribunales populares, los consideraría completamente inútiles, si, una vez puestas en movi-

miento, las masas fueran un todo homogéneo y por consiguiente no hubiera necesidad, para desarrollar la revolución, de instrumentos de disciplina, centralización, unificación de las masas. En síntesis, estaría en contra de los tribunales populares si no pensara que, para hacer la revolución, hace falta un partido, y, para que la revolución prosiga, un aparato de Estado revolucionario.

En cuanto a la objeción que usted ha planteado sobre la base del análisis de las disposiciones espaciales del tribunal, la respondo de la siguiente manera: por un lado, no estamos obligados por ninguna forma –en el sentido formal de disposición espacial– de ningún tribunal. Uno de los mejores tribunales de la Liberación fue el de Barlin: centenares de mineros habían decidido ejecutar a un alemán, es decir, un colaboracionista; lo dejaron siete días en la plaza central; todos los días aparecían y decían: "Vamos a ejecutarlo", y se iban. El tipo seguía allí y no lo ejecutaban. Entonces, ya no sé bien qué autoridad endeble que todavía existía en el lugar dijo: "Terminen con esto, muchachos, mátenlo o libérenlo, ya no se puede seguir así", y le respondieron: "Muy bien, vamos, camaradas, a ejecutarlo", y le apuntaron y tiraron, y el colaboracionista, antes de reventar, gritó: "Heil Hitler!", lo que permitió a todos decir que la decisión era justa... En ese caso, no existía la disposición espacial que usted describe.

Qué formas debe tomar la justicia bajo la dictadura del proletariado es una cuestión no resuelta, ni siquiera en China. Se está aún en una fase de experimentación y hay una lucha de clases sobre la cuestión del sistema judicial. Esto muestra que no se volverá a la mesa, los asesores, etc. Pero de este modo no paso del aspecto superficial de la cuestión. Su ejemplo iba mucho más lejos. Se refería a la cuestión de la "neutralidad": en la justicia popular, ¿qué sucede con ese tercer elemento, por lo tanto necesariamente neutral y en apariencia poseedor de una verdad diferente de la de las masas populares, que constituye por eso mismo una pantalla?

M. Foucault: —He puesto de relieve tres elementos: 1) un tercer elemento; 2) la referencia a una idea, una forma, una regla universal de justicia, y 3) una decisión con poder ejecu-

torio. Esas son las tres características del tribunal que la mesa encarna de manera anecdótica en nuestra civilización.

Victor: —*El "tercer" elemento, en el caso de la justicia popular, es un aparato de Estado revolucionario, por ejemplo el Ejército Rojo al comienzo de la Revolución China. Lo que hay que explicitar es en qué sentido se trata de un tercer elemento, poseedor de un* derecho *y una* verdad.

Están las masas, está ese aparato de Estado revolucionario y está el enemigo. Las masas van a expresar sus reclamos e iniciar el sumario de todos los abusos, todos los perjuicios causados por el enemigo; el aparato de Estado revolucionario dará curso a ese sumario y el enemigo intervendrá para decir: no estoy de acuerdo con eso. Ahora bien, la verdad de los hechos puede establecerse. Si el enemigo ha vendido a tres patriotas y toda la población de la comuna está ahí y se moviliza para el juicio, el hecho debe poder establecerse. Si no se establece, es porque hay un problema; si no se logra demostrar que el enemigo ha cometido tal o cual abuso, lo menos que puede decirse es que la voluntad de ejecutarlo no es un acto de justicia popular, sino un arreglo de cuentas que opone a una pequeña categoría de las masas con ideas egoístas a ese enemigo, o ese presunto enemigo.

Una vez establecida esa verdad, el papel del aparato de Estado revolucionario no se termina. Ya tiene un papel en el establecimiento de la verdad de los hechos, porque permite a toda la población movilizada iniciar el sumario de los crímenes del enemigo, pero su intervención no se detiene allí. Aún puede aportar algo en el plano de la discriminación de las condenas. Tomemos al dueño de una mediana empresa: se puede establecer la verdad de los hechos, a saber, que explotó a los obreros en forma abominable, que es responsable de no pocos accidentes laborales. ¿Vamos a ejecutarlo? Supongamos que, en función de las necesidades de la revolución, se aspira a ganar a esa burguesía media y se dice que solo hay que ejecutar al muy pequeño puñado de archicriminales; al establecer con ese fin criterios objetivos, no se lo ejecuta, a pesar de que los obreros de la empresa cuyos compañeros murieron tienen un tremendo odio a su patrón y querrían tal vez ejecutarlo. Esto puede constituir una política muy justa, como,

por ejemplo, fue durante la Revolución China la limitación consciente de las contradicciones entre los obreros y la burguesía nacional. No sé si aquí las cosas sucederán de ese modo, y voy a darle un ejemplo ficticio: es probable que no se liquide a todos los patrones, sobre todo en un país como Francia, donde hay muchas pequeñas y medianas empresas, por lo cual sería demasiada gente... Todo esto equivale a decir que el aparato de Estado revolucionario aporta, en nombre de los intereses de conjunto que prevalecen sobre los de tal o cual fábrica o tal o cual aldea, un criterio objetivo para la sentencia, y vuelvo siempre a los inicios de la Revolución China. En cierto momento era justo atacar a todos los terratenientes; en otros, había terratenientes que eran patriotas, no había que tocarlos y era necesario educar a los campesinos y, por lo tanto, ir contra sus tendencias naturales en relación con esos propietarios de tierras.

M. Foucault: —El proceso que usted ha descripto me parece completamente ajeno a la forma misma del tribunal. ¿Cuál es el papel de ese aparato de Estado revolucionario representado por el ejército chino? ¿Consistirá su papel en elegir a uno en detrimento de otro, entre las masas que representan cierta voluntad o cierto interés y un individuo que representa otro interés u otra voluntad? Desde luego que no, puesto que se trata de un aparato de Estado que, de un modo u otro, ha salido de las masas, es controlado por estas y sigue siéndolo y tiene, en efecto, un papel positivo que cumplir, no para decidir entre las masas y sus enemigos, sino para ocuparse de la educación, la formación política, la ampliación de los horizontes y la experiencia política de las masas. ¿Y el trabajo de ese aparato de Estado será imponer una sentencia? De ningún modo: será educar a las masas y la voluntad de las masas para que ellas mismas lleguen a decir: "En efecto, no podemos matar a este hombre" o "en efecto, debemos matarlo".

Como verá, no es en absoluto el funcionamiento del tribunal tal como existe en nuestra sociedad actual en Francia, que es de un tipo por completo diferente, donde el control

de la instancia judicial no está en manos de una de las partes y, de todas formas, esa instancia no educa. Para volver al ejemplo que usted daba, si la gente se abalanzó sobre las mujeres para raparlas, fue porque a las masas se les habían escapado los colaboracionistas, que habrían sido los enemigos naturales y sobre los cuales se habría ejercido la justicia popular; se les habían escapado diciendo: "Ah, esos son demasiado culpables, vamos a hacerlos comparecer ante un tribunal"; se los metió en prisión y se los llevó ante un tribunal que, claro está, los absolvió. En este caso, el tribunal desempeñó el papel de coartada con respecto a los actos de justicia popular.

Voy ahora al fondo de mi tesis. Usted habla de las contradicciones en el seno de las masas y dice que hace falta un aparato de Estado revolucionario para ayudarlas a resolverlas. Está bien, no sé lo que pasó en China, tal vez el aparato judicial era como en los Estados feudales, un aparato sumamente elástico, poco centralizado, etc. En sociedades como la nuestra, al contrario, el aparato de justicia fue un aparato de Estado en extremo importante, cuya historia siempre se ocultó. Se hace la historia del derecho, se hace la historia de la economía, pero la historia de la justicia, de la práctica judicial, de lo que fue efectivamente un sistema penal, de lo que fueron los sistemas de represión, de eso rara vez se habla. Ahora bien, creo que la justicia como aparato de Estado tuvo una importancia absolutamente crucial en la historia. La función del sistema penal fue introducir una serie de contradicciones en el seno de las masas, y una contradicción principal que era esta: oponer entre sí a los plebeyos proletarizados y a los plebeyos no proletarizados. A partir de determinada época, el sistema penal, que en la Edad Media tenía una función esencialmente fiscal, se entregó a una lucha antisediciosa. Hasta entonces la represión de las revueltas populares había sido sobre todo una tarea militar. A continuación se ocupó de ella –o, mejor, de su prevención– un sistema complejo de justicia-policía-prisión. Este es un sistema que, en el fondo,

tiene un triple papel y, según las épocas, según la situación de las luchas y la coyuntura, prevalece o bien un aspecto o bien otro. Por un lado, es un factor de "proletarización": su papel es forzar al pueblo a aceptar su estatus de proletario y las condiciones de explotación del proletariado. Esto es muy claro desde fines de la Edad Media hasta el siglo XVIII: todas las leyes contra los mendigos, los vagabundos y los ociosos, todos los organismos de policía destinados a echarlos, los obligaban –y esa era en efecto su misión– a aceptar, donde estuvieran, las condiciones que se les imponían, y que eran sumamente malas. Si las rechazaban, se iban, mendigaban o "no hacían nada", les correspondían la cárcel y a menudo los trabajos forzados.

Por otro lado, ese sistema penal recaía, de manera privilegiada, sobre los elementos más móviles, más inquietos, los "violentos" de la plebe, los que estaban más dispuestos a pasar a la acción inmediata y armada. Entre el granjero endeudado obligado a marcharse de su tierra; el campesino que escapaba del fisco; el obrero desterrado por robo; el vagabundo o el mendigo que se negaba a limpiar los pozos ciegos de la ciudad; los que vivían del pillaje en el campo; los ladrones de poca monta y los salteadores de caminos; aquellos que, con grupos armados, atacaban al fisco o, de manera general, a los agentes del Estado; y, para terminar, aquellos que, cuando estallaban motines en las ciudades o en el campo, portaban armas o provocaban incendios, había toda una concertación, toda una red de comunicaciones en que los individuos intercambiaban sus papeles. Había que aislar a esa gente "peligrosa" (en la cárcel, el hospital general, las galeras, las colonias) para que no pudiese actuar como punta de lanza de los movimientos de resistencia popular. En el siglo XVIII ese miedo era grande y lo fue aún más después de la Revolución y en los momentos de conmoción del siglo XIX.

Tercer papel del sistema penal: presentar a la plebe no proletarizada, a los ojos del proletariado, como marginal,

peligrosa, inmoral, una amenaza para la sociedad entera, la hez del pueblo, el desecho, el "hampa"; para la burguesía la cuestión pasa por imponer al proletariado, por la vía de la legislación penal y la prisión, pero también de los diarios y la "literatura", ciertas categorías de la llamada moral "universal" que actúen como barrera ideológica entre aquel y la plebe no proletarizada. Todo el imaginario literario, periodístico, médico, sociológico, antropológico del criminal (del que hay cantidad de ejemplos en la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX) cumple ese papel. Por último, la separación que el sistema penal lleva a cabo y mantiene entre el proletariado y la plebe no proletarizada, todo el juego de presiones que ejerce sobre esta, permite a la burguesía valerse de algunos de esos elementos plebeyos contra el proletariado; recurre a ellos en carácter de soldados, policías, traficantes y matones y los utiliza para la vigilancia y la represión del proletariado (no solo los fascismos han dado ejemplos de ello).

A primera vista, esos son algunos de los modos de funcionamiento del sistema penal como sistema antisedicioso: todas maneras de oponer la plebe proletarizada y la que no lo está e introducir así una contradicción ahora arraigada. Por esta razón la revolución no tiene otra alternativa que pasar por la eliminación radical del aparato de justicia, y todo lo que pueda recordar el aparato penal, recordar su ideología y permitir a esta insinuarse subrepticiamente en las prácticas populares debe ser desterrado. Así, para la ideología del sistema penal, el tribunal, como forma absolutamente ejemplar de esa justicia, representa a mi entender una oportunidad de reintroducirse en la práctica popular. Y por eso creo que no hay que apoyarse en un modelo como ese.

Victor: —*Ha olvidado subrepticiamente un siglo, el XX. Le pregunto entonces: ¿la contradicción principal dentro de las masas se da entre los presos y los obreros?*

M. Foucault: —No entre los presos y los obreros: entre la plebe no proletarizada y los proletarios, esa ha sido una de las contradicciones. Una de las contradicciones importantes, en la cual la burguesía vio durante largo tiempo, y sobre todo desde la Revolución Francesa, uno de sus medios de protección; para ella, el gran peligro del que debía precaverse, lo que había que evitar a toda costa, era la sedición, el pueblo armado, los obreros en la calle al asalto del poder. Y creía reconocer en la plebe no proletarizada, en los plebeyos que rechazaban el estatus de proletarios o quedaban excluidos de él, la punta de lanza del motín popular. Se había procurado, por lo tanto, una serie de procedimientos para separar a la plebe proletarizada de la plebe no proletarizada. Y hoy esos medios le faltan, le han sido o le son arrebatados.

Esos tres medios son, eran, el ejército, la colonización y la prisión. (La separación entre plebe y proletariado y la prevención antisediciosa solo eran una de sus funciones.) El ejército, con su sistema de reemplazos,[1] garantizaba un importante reclutamiento –sobre todo entre la población campesina, que sobreabundaba en el campo y no encontraba trabajo en la ciudad– y, llegado el caso, se recurría a él contra los obreros. La burguesía procuró mantener entre el ejército y el proletariado una oposición que funcionó a menudo y algunas veces fue desbaratada, cuando los soldados se negaban a avanzar o a disparar. La colonización constituyó otro modo de separación: las personas a quienes se enviaba a las colonias no tenían allí un estatus de proletarios; se desempeñaban como funcionarios, agentes de administración, instrumentos de vigilancia y control de los colonizados. Y para evitar que entre esos "blancos de segunda" y los colonizados se entablara una alianza que habría sido tan peligrosa en las colonias como la unidad proletaria en Europa, se les impartía una sólida

1 Refiere a la posibilidad de hacerse sustituir por otro en la obligación militar. [E. C.]

ideología racista: cuidado, van a tierras de antropófagos. En cuanto a la tercera extracción, la efectuaba la prisión, y en torno de esta y de quienes entran o salen de ella la burguesía construyó una barrera ideológica (en relación con el crimen, el criminal, el robo, el hampa, los degenerados, la subhumanidad) que tiene mucho en común con el racismo.

Resulta, sin embargo, que ahora la colonización ya no es posible en su forma directa. El ejército ya no puede desempeñar el mismo papel que antes. Por consiguiente, se produce un fortalecimiento de la policía y "sobrecarga" del sistema penitenciario, que debe desempeñar por sí solo todas esas funciones. Las rondas policiales cotidianas, las comisarías, los tribunales (y en especial los de flagrancia), las prisiones, la vigilancia pospenal, toda la serie de controles constituida por la educación vigilada, la asistencia social y los "hogares" deben cumplir en el terreno uno de los papeles que tenían el ejército y la colonización, el de desplazar a los individuos y expatriarlos.

En esta historia, la Resistencia, la Guerra de Argelia y Mayo del 68 fueron episodios decisivos, ya que marcaron la reaparición, en las luchas, de la clandestinidad, las armas y la calle; marcaron por otra parte la creación de un aparato de combate contra la subversión interna (reforzado en cada episodio, adaptado y perfeccionado, pero, desde luego, jamás depurado), un aparato que desde hace ya treinta años funciona "en continuidad". Digamos que las técnicas utilizadas hasta 1940 se apoyaban sobre todo en la política imperialista (ejército/colonia), y las que se utilizaron desde entonces están más próximas al modelo fascista (policía, vigilancia interior, encierro).

Victor: —*Pero aún no ha respondido a mi pregunta, que era: ¿es esa la contradicción principal en el seno del pueblo?*

M. Foucault: —No digo que sea la contradicción principal.

Victor: —*No lo dice, pero la historia que hace es elocuente: la sedición proviene de la fusión de la plebe proletarizada y la plebe no proletarizada. Nos ha descripto todos los mecanismos para trazar una línea divisoria entre la plebe proletarizada y la plebe no proletarizada. Está claro: cuando existe esa línea divisoria, no hay sedición, y cuando se restablece la fusión, hay sedición. Por más que diga que para usted esa no es la contradicción principal, toda la historia que hace demuestra que sí lo es. No voy a responderle sobre el siglo XX. Me voy a quedar en el siglo XIX, con el agregado de un pequeño complemento histórico, un poco contradictorio, tomado de un texto de Engels sobre la creación de la gran industria moderna.*[2] *Engels decía que la primera forma de revuelta del proletariado moderno contra la gran industria es la criminalidad, es decir, los obreros que matan a los patrones. No buscaba las premisas y todas las condiciones de funcionamiento de esa criminalidad, no hacía la historia de la idea penal; hablaba desde el punto de vista de las masas y no desde el punto de vista de los aparatos de Estado, y decía: la criminalidad es una primera forma de revuelta, y luego, muy rápidamente, mostraba que era muy embrionaria y no demasiado eficaz. La segunda forma, que ya es superior, es la destrucción de las máquinas. Esta tampoco va muy lejos porque, una vez que has destruido las máquinas, aparecen otras. Esa actitud afectaba un aspecto del orden social, pero no atacaba las causas.*

La revuelta adopta una forma consciente cuando se constituye la asociación, el sindicalismo en su sentido original. La asociación es la forma superior de la revuelta del proletariado moderno porque resuelve la contradicción principal en las masas, que es su oposición interna debido al sistema social y su centro, el modo de producción capitalista. Es simplemente, nos dice Engels, la lucha contra la competencia entre obreros, y por lo tanto la asociación, en la medida en que reúne a los obreros unos con otros, la que permite trasladar la competencia al plano de la que existe entre los patrones. Aquí se encuentran las primeras

2 Friedrich Engels, *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, cap. XI. [N. del E.]

descripciones que él hace de las luchas sindicales por el salario o la reducción de la jornada laboral.

Este pequeño complemento histórico me lleva a decir que la contradicción principal en las masas opone el egoísmo al colectivismo, la competencia a la asociación, y cuando tenemos la asociación, es decir, la victoria del colectivismo sobre la competencia, tenemos la masa obrera y por lo tanto la plebe proletarizada que entra en fusión, y hay un movimiento de masas. Solo en ese momento se presenta la primera condición de posibilidad de la subversión, de la sedición; la segunda es que esa masa se apodere de todos los motivos de revuelta de todo el sistema social, y no simplemente del taller o la fábrica, para ocupar el terreno de la sedición, y es ahí donde encontramos, de hecho, la conjunción con la plebe no proletarizada, y también la fusión con otras clases sociales, los jóvenes intelectuales o la pequeña burguesía laboriosa, los pequeños comerciantes, en las primeras revoluciones del siglo XIX.

M. Foucault: —No creo haber dicho que fuera esa la contradicción fundamental. Quise decir que la burguesía veía en la sedición el principal peligro. Así es como la burguesía ve las cosas, lo cual no quiere decir que estas ocurrirán como ella teme y que la conjunción del proletariado y una plebe marginal vaya a provocar la revolución. Yo suscribiría en gran parte lo que usted acaba de recordar acerca de Engels. Parece, en efecto, que entre fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX la criminalidad se percibió, en el proletariado mismo, como una forma de lucha social. Cuando se llega a la asociación como forma de lucha, la criminalidad ya no tiene exactamente ese papel, o, mejor, la transgresión de las leyes, ese derrocamiento provisorio e individual del orden y el poder que constituye la criminalidad, ya no puede tener la misma significación ni la misma función en las luchas. Hay que destacar que la burguesía, obligada a retroceder frente a esas formas de asociación del proletariado, hizo todo lo posible para desvincular de esa nueva fuerza a una fracción del pueblo considerada como violenta, peligrosa, irrespetuosa con la

legalidad y, por consiguiente, dispuesta a la sedición. Entre todos los medios puestos en práctica, los hubo muy grandes (como la moral de la escuela primaria, un movimiento que transmitía toda una ética con la alfabetización, la ley debajo de la letra) y los hubo muy pequeños, minúsculos y horribles maquiavelismos (mientras los sindicatos carecieron de personería jurídica, el poder se las ingenió para infiltrarlos con gente que un buen día se iba con la caja; los sindicatos se veían imposibilitados de hacer la denuncia, y de ahí una reacción de odio contra los ladrones, el deseo de estar protegidos por la ley, etc.).

Victor: —*Estoy obligado a hacer una corrección, para precisar y dialectizar un poco el concepto de plebe no proletarizada. La ruptura principal, mayor que instaura el sindicato, y que será la causa de su degeneración, no es entre la plebe proletarizada –en el sentido de proletariado establecido, instituido– y el* Lumpenproletariat, *es decir, el proletariado marginado, expulsado del propio proletariado. La principal ruptura es la que se produce entre una minoría obrera y la gran masa obrera, es decir, la plebe que se proletariza; esa plebe es el obrero que viene del campo, no es el rufián, el bandolero, el camorrista.*

M. Foucault: —En lo que acabo de decir, no creo haber tratado nunca de mostrar que esa era una contradicción fundamental. Describí una serie de factores y efectos y procuré mostrar cómo se encadenaban y cómo había podido el proletariado, hasta cierto punto, pactar con la ideología moral de la burguesía.

Victor: —*Usted dice: es un factor entre otros, no es la contradicción principal. Pero todos sus ejemplos, toda la historia de los mecanismos que describe, tienden a valorar esa contradicción. Para usted, el primer pacto del proletariado con el diablo es haber aceptado los valores "morales" mediante los cuales la burguesía instauraba la separación entre la plebe no proletarizada y el proletariado, entre los bribones y*

los trabajadores honestos. Respondo: no. El primer pacto de las asociaciones obreras con el diablo es haber puesto como condición para la afiliación la pertenencia a un oficio. Eso fue lo que permitió a los primeros sindicatos ser corporaciones que excluían a la masa de obreros no especializados.

M. Foucault: —Sin duda, esa condición es la fundamental. Pero usted advertirá lo que implica como consecuencia: si los obreros no incorporados a un oficio no están presentes en los sindicatos, con mayor motivo quedarán afuera quienes no son proletarios. Por lo tanto, una vez más, si planteamos el problema: ¿cómo funcionó el aparato judicial y, de manera general, el sistema penal?, yo respondo: siempre funcionó con el fin de introducir contradicciones en el seno del pueblo. No quiero decir –sería aberrante– que el sistema penal introdujo las contradicciones fundamentales, pero me opongo a la idea de que ese sistema sea una vaga superestructura. Tuvo un papel constitutivo en las divisiones de la sociedad actual.

Gilles: —*Me pregunto si no hay dos plebes en esta historia. ¿Se puede en verdad definir a la plebe como aquellos que se niegan a ser obreros, con la consecuencia, en especial, de que la plebe tendría el monopolio de la violencia, y los obreros, los proletarios en sentido propio, una tendencia a la no violencia? ¿No es eso el resultado de una visión burguesa del mundo, en el sentido de que categoriza a los obreros como un cuerpo organizado dentro del Estado, hace lo mismo con los campesinos, etc., y en cuanto al resto, sería la plebe: el resto sedicioso en ese mundo pacificado y organizado que sería el mundo burgués, cuyas fronteras la justicia tiene la misión de hacer respetar? Pero la plebe misma podría quedar perfectamente prisionera de esa visión burguesa de las cosas, es decir, constituirse como el otro mundo. Y no estoy seguro de que, al estar prisionera de dicha visión, su otro mundo no sea la reduplicación del mundo burgués. No por completo, desde luego, porque hay tradiciones, pero sí en parte. Además, se agrega otro fenómeno: ese mundo burgués, estable, con separaciones, donde reina la justicia que conocemos, no existe. ¿No hay, detrás de*

la oposición entre el proletariado y una plebe que tiene el monopolio de la violencia, el encuentro entre el proletariado y el campesinado, no el campesinado "prudente" sino el que está en situación de revuelta latente? ¿La amenaza que se cierne sobre la burguesía no es más bien el encuentro de obreros y campesinos?

M. Foucault: —Estoy muy de acuerdo con usted en cuanto a la necesidad de distinguir la plebe tal como la ve la burguesía y la plebe que tiene existencia real. Pero lo que hemos tratado de ver es cómo funciona la justicia. La justicia penal no es un producto de la plebe, ni del campesinado, ni del proletariado, sino efectivamente de la burguesía, como un instrumento táctico importante en el juego de divisiones que ella quería introducir. Que ese instrumento táctico no ha tenido en cuenta las verdaderas posibilidades de la revolución es un hecho, y un hecho afortunado. Por lo demás, esto es natural, ya que la burguesía, como tal, no podía tener conciencia de las relaciones reales y los procesos reales. Y, en efecto, para hablar del campesinado, puede decirse que las relaciones entre obreros y campesinos no fueron en modo alguno el objetivo del sistema penal occidental en el siglo XIX; existe la impresión de que la burguesía, en el siglo XIX, tuvo una relativa confianza en sus campesinos.

Gilles: —*Si es así, es posible que la solución real del problema proletariado/plebe pase por la capacidad de resolver la cuestión de la unidad popular, es decir, la fusión de los métodos de lucha proletarios y los métodos de la guerra campesina.*

Victor: —*Con eso no se resuelve la cuestión de la fusión. También está el problema de los métodos propios de quienes circulan. La cuestión solo se arregla con un ejército.*

Gilles: —*Eso significa que la solución de la oposición proletariado/plebe no proletaria implica el ataque al Estado, la usurpación del poder estatal. También por eso necesitamos tribunales populares.*

M. Foucault: —Si lo que se ha dicho es cierto, la lucha contra el aparato judicial es una lucha importante, no digo fundamental, pero sí tan importante como lo fue esa justicia en la separación que la burguesía introdujo y mantuvo entre proletariado y plebe. El aparato judicial tuvo efectos ideológicos específicos sobre cada una de las clases dominadas, y hay en particular una ideología del proletariado que se tornó permeable a unas cuantas ideas burguesas acerca de lo justo y lo injusto, el robo, la propiedad, el crimen, el criminal. Esto no quiere decir, con todo, que la plebe no proletarizada se haya mantenido pura y dura. Al contrario, la burguesía propuso a esta plebe, durante un siglo y medio, las siguientes opciones: o vas a la cárcel o vas al ejército, o vas a la cárcel o vas a las colonias, o vas a la cárcel o ingresas a la policía. Entonces, esta plebe no proletarizada fue racista cuando fue colonizadora; fue nacionalista, chovinista, cuando fue ejército; fue fascista cuando fue policía. Estos efectos ideológicos sobre la plebe fueron indudables y profundos. Los efectos sobre el proletariado son igualmente indudables. En cierto sentido, ese sistema es muy sutil y se sostiene relativamente bien, aun cuando la burguesía no vea las relaciones fundamentales y el proceso real.

Victor: —*De la discusión estrictamente histórica rescatamos que la lucha contra el aparato penal constituye una unidad relativa y que todo lo que ha descripto como implantación de contradicciones en el seno del pueblo representa no una contradicción principal, sino una serie de contradicciones que han tenido gran importancia,* desde el punto de vista de la burguesía, *en la lucha contra la revolución. Pero con lo que acaba de decir, estamos ahora en el centro de la justicia popular, que supera largamente la lucha contra el aparato judicial: romperle la cara a un jefecito mandón no tiene nada que ver con la lucha contra el juez. Lo mismo en el caso del campesino que ejecuta a un terrateniente. Eso es la justicia popular, y desborda con amplitud la lucha contra el aparato judicial. Si tomamos incluso el ejemplo del año pasado, vemos que la práctica de la justicia popular nació antes de las grandes luchas contra el aparato judicial, y fue ella*

la que las preparó: los primeros secuestros, las palizas a los jefecitos prepararon el ánimo para la gran lucha contra la injusticia y contra el aparato judicial, Guiot,[3] *las prisiones, etc. Eso fue lo que pasó en el período posterior a Mayo del 68.*

Usted dice, grosso modo*: en el proletariado hay una ideología que es una ideología burguesa y se apropia del sistema de valores burgués, la oposición entre lo moral y lo inmoral, lo justo y lo injusto, lo honesto y lo deshonesto, etc. Entonces, habría una degeneración de la ideología en el seno de la plebe proletaria, y una degeneración de la ideología de la plebe no proletaria en virtud de todos los mecanismos de integración a diversos instrumentos de represión antipopular. Ahora bien, la formación de la idea unificadora, del estandarte de la justicia popular, es precisamente la lucha contra la alienación de las ideas en el proletariado y otras partes, y por lo tanto también entre los hijos "descarriados" del proletariado. Busquemos la fórmula para ilustrar esa lucha contra las alienaciones, esa fusión de las ideas procedentes de todas las partes del pueblo: una fusión de ideas que permite reunificar las partes separadas del pueblo, porque no se hace avanzar la historia con ideas sino con una fuerza material, la del pueblo que se reunifica en la calle. Podemos tomar como ejemplo la consigna lanzada por el PCF en los primeros años de la Ocupación para justificar el saqueo de las tiendas, sobre todo las de la rue de Buci: "Amas de casa, tenemos razón al robar a los que roban". Eso está perfecto. Advertirá cómo se efectúa la fusión: tenemos una demolición del sistema de valores burgués (los ladrones y la gente honesta), pero una demolición de un tipo particular, porque siempre hay ladrones. Es una nueva división. Toda la plebe se reunifica: ellos son los no ladrones, y el ladrón es el enemigo de clase. Por eso no dudo en decir, por ejemplo: "Rives-Henry a la cárcel".*[4]

3 Gilles Guiot, liceísta arrestado durante una manifestación en febrero de 1971 y condenado a tres meses de prisión efectiva, a raíz de lo cual se desencadena una huelga general en los liceos. [N. del E.]

4 André Rives-Henry estaba implicado en un negociado político-financiero de renovación de barrios populares de París, que contemplaba numerosos desalojos. [N. del E.]

Si vamos al fondo de las cosas, el proceso revolucionario es siempre la fusión de la sedición de las clases constituidas con la de las clases en descomposición. Pero esa fusión se produce en una dirección muy precisa. Los "vagabundos", que en la China semicolonial y semifeudal eran millones y millones, fueron la base de masas del primer Ejército Rojo. Los problemas ideológicos que tenía ese ejército obedecían precisamente a la ideología mercenaria de aquellos "vagabundos". Y Mao, desde su base roja donde estaba encerrado, enviaba llamamientos al Comité Central del partido que decían más o menos lo siguiente: mándenme apenas tres cuadros salidos de una fábrica, para contrarrestar en parte la ideología de todos mis 'desarrapados'". La disciplina de la guerra contra el enemigo no basta. Hay que contrarrestar la ideología mercenaria con la ideología que viene de la fábrica.

El Ejército Rojo bajo la dirección del partido, es decir, la guerra campesina bajo la dirección del proletariado, fue el crisol que permitió la fusión entre las clases campesinas en descomposición y la clase proletaria. En consecuencia, para que exista la subversión moderna, es decir, una revuelta que sea la primera etapa de un proceso de revolución continua, es preciso que se produzca la fusión de los elementos de sedición que vienen de la plebe no proletaria y de la plebe proletaria, bajo la dirección del proletariado fabril y su ideología. Aquí tenemos una intensa lucha de clases entre las ideas que vienen de la plebe no proletarizada y las que vienen del proletariado: las segundas deben asumir la dirección. El saqueador que se ha convertido en integrante del Ejército Rojo ya no saquea. Al comienzo, lo ejecutaban en el acto si le robaba siquiera una aguja a un campesino. En otras palabras, la fusión solo se desarrolla mediante el establecimiento de una norma, una dictadura. Retomo mi primer ejemplo: los actos de justicia popular originados en todos los estratos populares que han sufrido perjuicios materiales o espirituales por obra de los enemigos de clase solo se convierten en un amplio movimiento, favorable a la revolución en las mentes y en la práctica, si se los normaliza, y lo que se constituye entonces es un aparato de Estado surgido de las masas populares pero que, en cierto modo, se separa de ellas (lo cual no quiere decir que se aísle de ellas). Y ese aparato tiene, en cierto modo, un papel de árbitro, no entre

las masas y el enemigo de clase, sino entre ideas opuestas dentro de las masas mismas, con vistas a solucionar las contradicciones en su seno, para que el combate general contra el enemigo de clase sea lo más eficaz y centralizado posible.

En consecuencia, siempre se llega, en la época de las revoluciones proletarias, a establecer un aparato de Estado de tipo revolucionario entre las masas y el enemigo de clase, con la posibilidad, claro está, de que llegue a ser represivo en relación con las masas. Por eso no habrá jamás tribunales populares sin control popular y, por lo tanto, sin la posibilidad de que las masas los recusen.

M. Foucault: —Querría responder en dos puntos. Usted dice: la plebe no proletarizada entrará al combate revolucionario bajo el control del proletariado. Estoy completamente de acuerdo. Pero cuando dice: será bajo el control de la *ideología del proletariado,* pregunto qué entiende por ideología del proletariado.

Victor: —*Entiendo esto: el pensamiento de Mao Tse-tung.*

M. Foucault: —Bueno. Pero me concederá que lo que piensan los proletarios franceses en su mayoría no es el pensamiento de Mao Tse-tung ni tampoco, forzosamente, una ideología revolucionaria destinada a normalizar la nueva unidad constituida por el proletariado y la plebe marginada. Muy bien, pero me concederá asimismo que las formas de aparato de Estado que nos ha legado el aparato burgués no pueden en ningún caso servir de modelo para las nuevas formas de organización. Me parece que el tribunal, que acarrea consigo la ideología de la justicia burguesa y las formas de relación entre juez y juzgado, juez y parte, juez y litigante que aplica esa justicia, tuvo un papel muy importante en la dominación de la clase burguesa. Quien dice tribunal dice que la lucha de las fuerzas enfrentadas queda suspendida, por las buenas o por las malas; que, en todo caso, la decisión tomada no será el resultado de ese combate, sino de la intervención de un po-

der que será ajeno y superior a unas y a otras, y que ese poder está en posición de neutralidad entre ellas y por consiguiente puede o, en todo caso, debería reconocer, en la causa, de qué lado está la justicia. El tribunal implica también que haya categorías comunes a las partes enfrentadas (categorías penales como el robo y la estafa, y categorías morales como la honestidad y la deshonestidad) y que esas partes acepten someterse a ellas. Ahora bien, todo eso es lo que la burguesía quiere hacer creer de la justicia, de su justicia. Todas esas ideas son armas de las que la burguesía se ha valido en su ejercicio del poder. Por eso me molesta la idea de un tribunal popular. Sobre todo si los intelectuales tienen que desempeñar los papeles de fiscal o juez, dado que fue precisamente por intermedio de los intelectuales como la burguesía difundió e impuso los temas ideológicos a los que me refiero.

Por eso, esta justicia debe ser el blanco de la lucha ideológica del proletariado y la plebe no proletaria; por eso, las formas de esta justicia deben ser objeto de la mayor de las desconfianzas por parte del nuevo aparato de Estado revolucionario. Hay dos formas a las cuales ese aparato revolucionario no deberá obedecer en ningún caso: la burocracia y el aparato judicial; así como no debe haber burocracia, tampoco debe haber tribunal. El tribunal es la burocracia de la justicia. Si se burocratiza la justicia popular, se le da la forma del tribunal.

Victor: —*¿Cómo la normalizaría?*

M. Foucault: —Voy a responder con una humorada: hay que inventar. Las masas –proletarias o plebeyas– han sufrido demasiado esa justicia, durante siglos, para que se les imponga una vez más su vieja forma, aunque sea con un nuevo contenido. Han luchado contra esa justicia desde el fondo de la Edad Media. Después de todo, la Revolución Francesa era una revuelta antijudicial. Lo primero que hizo saltar por los aires fue el aparato judicial. La Comuna también era profundamente antijudicial.

Las masas encontrarán una manera de resolver el problema de sus enemigos, de aquellos que, individual o colectivamente, les han ocasionado perjuicios: métodos de respuesta que irán del castigo a la reeducación, sin pasar por la forma del tribunal que –al menos en nuestra sociedad, en China no sé– debe evitarse.

Por eso me pronunciaba contra el tribunal popular como forma solemne, sintética, destinada a retomar todas las formas de lucha antijudicial. Me parecía que de ese modo se revalidaba una forma que canaliza demasiadas cosas de la ideología impuesta por la burguesía, con las divisiones que entraña entre proletariado y plebe no proletarizada. Actualmente es un instrumento peligroso, porque funcionará como modelo, y será peligroso más adelante, en un aparato de Estado revolucionario, porque en él van a deslizarse formas de justicia que amenazan restablecer las divisiones.

Victor: —*Voy a responderle con una provocación: es probable que el socialismo invente algo distinto a la cadena de montaje. Entonces, cuando se dice: "Dreyfus, a la cadena",*[5] *se inventa, porque Dreyfus no está en la cadena, pero se trata de una invención fuertemente marcada por el pasado (la cadena). La lección es la vieja idea de Marx: lo nuevo nace de lo viejo.*

Usted dice: las masas inventarán. Pero en la hora actual hay que resolver una cuestión práctica. Estoy de acuerdo en que todas las formas *de la norma de la justicia popular se renueven, que ya no haya ni mesa ni toga. Queda una instancia de normalización. Es lo que se llama tribunal popular.*

M. Foucault: —Si define el tribunal popular como instancia de normalización –me gustaría más decir: instancia de dilucidación política– a partir de la cual las acciones de justicia

5 Pierre Dreyfus, en la época presidente y director general de Renault. [N. del E.]

popular pueden integrarse al conjunto de la línea política del proletariado, estoy en un todo de acuerdo. Pero me resulta difícil llamar "tribunal" a una instancia como esa.

Pienso, como usted, que el acto de justicia mediante el cual se responde al enemigo de clase no puede quedar en manos de una especie de espontaneísmo instantáneo, irreflexivo, no integrado a una lucha de conjunto. Hay que encontrar maneras de elaborar, por la discusión, la información, esa necesidad de respuesta que, en efecto, existe en las masas. Como sea, el tribunal, con su tripartición entre las dos partes y la instancia neutral, que decide en función de una justicia que existe en sí y para sí, me parece un modelo particularmente nefasto para la dilucidación, la elaboración política de la justicia popular.

Victor: —*Si mañana se convocaran Estados Generales en los que estuvieran representados todos los grupos de ciudadanos que luchan: comités de lucha, comités antirracistas, comités de control de las prisiones, etc., en síntesis, el pueblo en su representación actual, el pueblo en el sentido marxista del término, ¿estaría en contra porque eso remite a un modelo antiguo?*

M. Foucault: —Los Estados Generales fueron con bastante frecuencia al menos un instrumento, no por cierto de la revolución proletaria, sino de la revolución burguesa, y es bien sabido que hubo procesos revolucionarios que siguieron la huella de esta revolución burguesa. Después de los Estados de 1357 tuvimos las rebeliones campesinas [*jacquerie*], y después de 1789, 1793. Por consiguiente, ese podría ser un buen modelo. En cambio, me parece que la justicia burguesa siempre actuó en función de multiplicar las oposiciones entre proletariado y plebe no proletarizada. Es un mal instrumento por eso, no porque sea viejo.

En la forma misma del tribunal tenemos lo siguiente. Se dice a las dos partes: en un comienzo, su causa no es justa o injusta. Solo lo será el día en que yo lo diga, por haber con-

sultado las leyes o los registros de la equidad eterna. Esa es la esencia misma del tribunal, y desde el punto de vista de la justicia popular es completamente contradictorio.

Gilles: —*El tribunal dice dos cosas: "Hay un problema". Y luego: "Con respecto a este problema, en mi carácter de tercero,* yo *decido, etc.". El problema es el de la captación del poder de hacer justicia por la antiunidad popular; de ahí la necesidad de representar la unidad popular que hace justicia.*

M. Foucault: —¿Quiere decir que la unidad popular debe representar y manifestar que se ha apropiado –de manera provisoria o definitiva– del poder de juzgar?

Gilles: —*Quiero decir que la cuestión del tribunal de Lens*[6] *no se arreglaba exclusivamente entre los mineros y las Houillères. Era del interés del conjunto de las clases populares.*

M. Foucault: —La necesidad de afirmar la unidad no necesita la forma del tribunal. Diría incluso –forzando un poco las cosas– que mediante el tribunal se reconstituye una especie de división del trabajo. Están quienes juzgan –o aparentan juz-

6 El 12 de diciembre de 1970 se celebró en Lens (Paso de Calais) un tribunal popular organizado por el Socorro Rojo, presidido por Eugénie Camphin y con Jean-Paul Sartre en el papel de fiscal. Tras la catástrofe de Fouquières-les-Lens (catorce muertos), militantes maoístas habían lanzado bombas molotov contra la sede local de las Houillères [mineras], como consecuencia de lo cual se hicieron arrestos. El tribunal popular de Lens, que sesionó antes del proceso judicial, dictaminó la culpabilidad de las Houillères y sus ingenieros en el desastre de Fouquières. La Corte de Seguridad del Estado absolvió a esos militantes maoístas con excepción de uno, juzgado en rebeldía. La requisitoria de J.-P. Sartre al tribunal popular de Lens se publicó con el título de "Premier procès populaire à Lens: réquisitoire", en *Situations, VIII*, París, Gallimard, 1972, pp. 319-331 [ed. esp.: "Primer proceso popular en Lens", en *Alrededor del 68: Situations, VIII*, trad. de Eduardo Gudiño Kieffer, Buenos Aires, Losada, 1973, pp. 241-250]. [N. del E.]

gar– con toda serenidad, sin estar implicados. Así se refuerza la idea de que, para que una justicia sea justa, es preciso que la imparta alguien que está al margen, un intelectual, un especialista de la idealidad. Cuando, para colmo, ese tribunal es presidido u organizado por intelectuales que van a escuchar lo que dicen los obreros, por un lado, y la patronal, por otro, para luego decir: "Uno es inocente, otro es culpable", a través de todo eso se canaliza todo un idealismo. Cuando se quiere hacer de ese tribunal un modelo general para mostrar qué es la justicia popular, me temo que se elige el peor de los modelos.

Victor: —*Querría que hagamos el balance de la discusión. Primera conclusión alcanzada: es acto de justicia popular una acción hecha por las masas –una parte homogénea del pueblo– contra su enemigo directo sufrido como tal...*

M. Foucault: —... en respuesta a determinado perjuicio.

Victor: —*El registro actual de los actos de justicia popular está compuesto de todos los actos de subversión que en nuestros días llevan a cabo los diferentes estratos populares.*

Segunda conclusión: el paso de la justicia popular a una forma superior supone el establecimiento de una norma que apunte a resolver las contradicciones en el seno del pueblo, y distinguir lo que es auténticamente justo de lo que es arreglo de cuentas, manipulable por el enemigo para manchar la justicia popular, introducir una ruptura en el seno de las masas y, por lo tanto, poner trabas al movimiento revolucionario. ¿Estamos de acuerdo?

M. Foucault: —No del todo con respecto al término "norma". Yo preferiría decir que un acto de justicia popular solo puede alcanzar la plenitud de su significación si se lo dilucida políticamente, bajo el control de las propias masas.

Victor: —*Las acciones de justicia popular permiten al pueblo comenzar a adueñarse del poder cuando se inscriben en un conjunto coheren-*

te, es decir, cuando son dirigidas políticamente, a condición de que esa dirección no sea exterior al movimiento de masas y de que las masas populares se unifiquen a su alrededor. Esto es lo que llamo el establecimiento de normas, el establecimiento de nuevos aparatos de Estado.

M. Foucault: —Supongamos que, en una fábrica cualquiera, hay un conflicto entre un obrero y un jefe y que el obrero propone a sus compañeros una acción de réplica. Esta solo será un verdadero acto de justicia popular si su blanco y sus resultados posibles se integran a la lucha política del conjunto de los obreros de esa fábrica...

Victor: —*Sí, pero, ante todo, es necesario que esa acción sea* justa. *Lo cual supone que todos los obreros se pongan de acuerdo en decir que el jefe es un cerdo.*

M. Foucault: —Eso supone una discusión de los obreros y una decisión tomada en común antes de pasar a la acción. No veo ahí ningún embrión de un aparato de Estado, y sin embargo se ha transformado una necesidad singular de respuesta en un acto de justicia popular.

Victor: —*Es una cuestión de etapas. Primero está la revuelta, luego la subversión y por fin la revolución. En la primera etapa, lo que dice es justo.*

M. Foucault: —Me había parecido que, para usted, solo la existencia de un aparato de Estado podía transformar un deseo de respuesta en un acto de justicia popular.

Victor: —*En la segunda etapa. En la primera etapa de la revolución ideológica, estoy a favor del saqueo, de los "excesos". Hay que torcer el brazo en el otro sentido, y no se puede poner el mundo al revés sin romper algunos huevos...*

M. Foucault: —Hay que romper sobre todo el brazo...

Victor: —*Eso viene después. Al comienzo, decimos: "Dreyfus, a la cadena", y después rompemos la cadena. En la primera etapa puede haber un acto de respuesta contra un jefe que sea un acto de justicia popular, aunque no todo el taller esté de acuerdo, porque están los alcahuetes, los lameculos e incluso un puñado de obreros traumatizados con la idea de que "a pesar de todo es el jefe". Aunque haya excesos y se lo mande al hospital por tres meses, cuando no merecería más de dos, es un acto de justicia popular. Pero cuando todas esas acciones toman la forma de un movimiento de justicia popular en marcha –lo que para mí solo tiene sentido si conlleva la construcción de un ejército popular–, se establece una norma, un aparato de Estado revolucionario.*

M. Foucault: —Lo entiendo perfectamente en la etapa de la lucha armada, pero no estoy seguro de que a continuación sea absolutamente necesaria la existencia de un aparato de Estado judicial para que el pueblo haga justicia. El peligro es que un aparato de Estado judicial tome a su cargo los actos de la justicia popular.

Victor: —*Abordemos solo las cuestiones que es preciso resolver en el momento. No hablemos de los tribunales populares en Francia durante la lucha armada, sino de la etapa en que estamos, la de la revolución ideológica. Una de sus características es que, a través de las revueltas, los actos de subversión y de justicia, multiplica contrapoderes reales. Y son contrapoderes en sentido estricto, es decir que ponen las cosas del revés, con la significación profundamente subversiva de que el verdadero poder somos nosotros, somos nosotros los que volvemos a poner las cosas al derecho y es el mundo tal como está constituido lo que está al revés.*

Digo que una de las operaciones de contrapoder, entre muchas, consiste en formar tribunales populares contra los tribunales burgueses. ¿En qué contexto se justifica hacerlo? No para una operación de justicia en un taller donde tenemos la oposición entre la masa y el enemigo de clase directo; la justicia puede ejercerse en forma directa a condición de que las masas se movilicen para luchar contra este

enemigo. Está el juicio del jefe, pero no un tribunal. Están las dos partes y la cosa se arregla entre ellas, pero con una norma ideológica: nosotros tenemos la razón y él es un cerdo. Decir "es un cerdo" es establecer una norma que, en cierto modo, retoma, pero para subvertirlo, el sistema de valores burgués: los bribones y la gente honesta. Así se lo percibe en el nivel de las masas.

En el contexto del complejo de viviendas sociales, donde hay masas heterogéneas y es necesario que una idea –por ejemplo, juzgar a la policía– las unifique, y donde se debe, por lo tanto, conquistar la verdad, conquistar la unidad del pueblo, establecer un tribunal popular contra la colusión constante entre la policía y los tribunales que normalizan sus viles tareas puede ser una excelente operación de contrapoder.

M. Foucault: —Usted dice: ejercer un contrapoder frente a un poder existente, y en lugar de él, es una victoria. Cuando los obreros de Renault agarran a un capataz, lo ponen debajo de un auto y le dicen: "Ahora es tu turno de ajustar los tornillos", perfecto. Ejercen en efecto un contrapoder. En el caso del tribunal, hay que hacerse dos preguntas: ¿en qué consistiría exactamente ejercer un contrapoder sobre la justicia? ¿Y cuál es el poder real que se ejerce en un tribunal popular como el de Lens?

Con respecto a la justicia, la lucha puede adoptar varias formas. En primer lugar, se la puede atrapar en su propio juego. Se puede, por ejemplo, presentar una denuncia contra la policía. No se trata, como es obvio, de un acto de justicia popular; es hacer caer a la justicia burguesa en su propia trampa. En segundo lugar, se puede librar un combate de guerrillas contra el poder de justicia e impedir su ejercicio. Por ejemplo, escapar a la policía, burlarse de un tribunal, pedir cuentas a un juez. Todo eso es una guerrilla antijudicial, pero no es todavía la contrajusticia. La *contrajusticia* sería poder ejercer, en relación con un justiciable que en general escapa a la justicia, un acto de tipo judicial, es decir, apoderarse de su persona, hacerlo comparecer frente a un tribunal, promover

la actuación de un juez que lo juzgue con referencia a ciertas formas de equidad y lo condene realmente a una pena que el susodicho esté obligado a cumplir. De ese modo se ocuparía exactamente el *lugar* de la justicia.

En un tribunal como el de Lens no se ejerce un poder de contrajusticia, sino ante todo un poder de información: se han arrancado a la clase burguesa, a la dirección de las Houillères y a los ingenieros informaciones que estos negaban a las masas. Segundo, como el poder detenta los medios de transmitir la información, el tribunal popular ha permitido romper ese monopolio informativo. Con ello se han ejercido, por tanto, dos poderes importantes, el de saber la verdad y el de difundirla. Es muy importante, pero no es un poder de juzgar. La forma ritual del tribunal no representa realmente los poderes que se han ejercido. Ahora bien, cuando se ejerce un poder, es preciso que la manera de ejercerlo –que debe ser visible, solemne, simbólica– solo remita al poder que se ejerce efectivamente, y no a otro que en realidad no se ejerce en ese momento.

Victor: —*Su ejemplo de contrajusticia es totalmente idealista.*

M. Foucault: —Precisamente, creo que, en sentido estricto, no puede haber contrajusticia. Porque la justicia, tal cual funciona en su carácter de aparato de Estado, solo puede tener por función dividir a las masas. En consecuencia, la idea de una contrajusticia proletaria es contradictoria, es algo que no puede existir.

Victor: —*Si se tomase el tribunal de Lens, lo más importante, en los hechos, no es haber arrancado el poder de saber y difundir, es que la idea "Houillères, asesinos" se convierte en una idea-fuerza, ocupa en las mentes el lugar de la idea "los tipos que arrojaron las molotov son culpables".* Yo afirmo que ese poder de pronunciar una sentencia imposible de ejecutar es un poder real que se traduce materialmente en una inversión ideológica en la cabeza de la

gente a la cual se dirige. *No es un poder judicial, ni falta hace decirlo, es absurdo imaginar una contrajusticia, porque no puede haber un contrapoder judicial. Pero hay un contratribunal que funciona en el nivel de la revolución en las mentes.*

M. Foucault: —Reconozco que el tribunal de Lens representa una de las formas de lucha antijudicial. Ha tenido un papel importante. En efecto, se desarrolló en el momento mismo en que se celebraba otro proceso en que la burguesía ejercía su poder de juzgar tal como puede ejercerlo. En ese momento pudo retomarse, palabra por palabra, hecho por hecho, todo lo que se decía en ese tribunal para poner de relieve la otra cara. El tribunal de Lens era el reverso de lo que se hacía en el tribunal burgués: ponía en blanco lo que en este era negro. Esa me parece una forma perfectamente idónea para saber y dar a conocer lo que realmente pasa en las fábricas, por un lado, y en los tribunales, por otro. Un excelente medio de información sobre la manera como se ejerce la justicia en relación con la clase obrera.

Victor: —*Estamos de acuerdo en un tercer punto: es una operación de contrapoder, una operación de contraproceso, de tribunal popular, en el preciso sentido de que funciona como reverso del tribunal burgués, lo que los diarios burgueses llaman "parodia de justicia".*

M. Foucault: —No creo que las tres tesis que ha enunciado representen del todo la discusión y los puntos sobre los que hubo acuerdo. Personalmente, la idea que quise introducir en la discusión es que el aparato de Estado burgués de justicia, cuya forma visible y simbólica es el tribunal, tenía la función esencial de suscitar y multiplicar las contradicciones dentro de las masas, en especial entre proletariado y plebe no proletarizada, y que, debido a ello, las formas de esa justicia y la ideología que está ligada a ellas debían convertirse en el blanco de nuestra lucha actual. Y la ideología moral –puesto que ¿qué es nuestra moral sino lo que no ha dejado de reno-

varse y reconfirmarse en las sentencias de los tribunales?–, esa ideología moral, al igual que las formas de justicia que el aparato burgués pone en práctica, deben pasarse por el tamiz de la crítica más severa...

Victor: —*Pero, con respecto a la moral, también se crea un contrapoder: el ladrón no es el que se cree...*

M. Foucault: —Ahí el problema se torna muy difícil. Si hay robo y ladrón, es desde el punto de vista de la propiedad. Para concluir, yo diría que la reutilización de una forma como la del tribunal, con todo lo que implica –posición de tercero del juez, referencia a un derecho o una equidad, sentencia decisiva–, también debe pasar por el filtro de una crítica muy severa. Y por mi parte no le veo un uso valedero salvo en el caso en que se pueda, paralelamente a un proceso burgués, hacer un contraproceso que ponga en evidencia como mentira la verdad del otro y como abuso de poder sus decisiones. Al margen de esa situación, veo mil posibilidades, por un lado, de guerrilla judicial, y por otro, de actos de justicia popular, que no pasan, ni unos ni otros, por la forma del tribunal.

Victor: —*Creo que estamos de acuerdo en la sistematización de la práctica viva. Ahora, es posible que no hayamos ido al fondo de una discrepancia filosófica...*

5. Los intelectuales y el poder

[Entrevista con Gilles Deleuze, 1972.]

Michel Foucault: —Un maoísta me decía: "Entiendo bien por qué está con nosotros Sartre, por qué hace política y en qué sentido la hace; en su caso, para ser sincero, entiendo un poco, porque siempre ha planteado el problema del encierro. Pero Deleuze, la verdad, no lo entiendo". Esta cuestión me asombró mucho, porque a mí me parecía muy claro.

Gilles Deleuze: —Es tal vez porque estamos viviendo de un nuevo modo las relaciones entre teoría y práctica. O bien se concebía la práctica como una aplicación de la teoría, una consecuencia, o bien, al contrario, como lo que debía inspirar la teoría, en cuanto ella misma era creadora para una forma de teoría futura. De todas maneras, sus relaciones se concebían bajo la forma de un proceso de totalización, en uno u otro sentido. Puede ser que, para nosotros, la cuestión se plantee de otro modo. Las relaciones entre teoría y práctica son mucho más parciales y fragmentarias. Por un lado, una teoría es siempre local, relativa a un pequeño dominio, y puede tener su aplicación en otro más o menos distante. La relación de aplicación nunca es de semejanza. Por otro lado, cuando la teoría se sumerge en su propio dominio tropieza con obstáculos, muros, contrastes que hacen necesario su relevo por otro tipo de discurso (que eventualmente permite pasar a un dominio diferente). La práctica es un conjunto de desplazamientos de un punto teórico a otro, y la teoría, un desplazamiento de una práctica a otra. Ninguna teoría puede desarrollarse sin toparse con una suerte de muro, y hace

falta la práctica para traspasarlo. Por ejemplo, usted comenzó por analizar teóricamente un medio de encierro como el asilo psiquiátrico del siglo XIX en la sociedad capitalista. Luego desemboca en la necesidad de que personas encerradas, precisamente, se pongan a hablar por su cuenta, lleven a cabo un relevo (o bien, al contrario, era usted quien ya era un relevo con respecto a ellas), y esas personas se encuentran en las prisiones, están en las prisiones. Cuando usted organizó el Grupo de Información sobre las Prisiones,[1] lo hizo sobre esta base: establecer las condiciones para que los presos mismos pudieran hablar. Sería del todo falso decir, como parecía decir el maoísta, que usted pasaba a la práctica aplicando sus teorías. Ahí no había ni aplicación, ni proyecto de reforma, ni investigación en el sentido tradicional. Había algo muy distinto: un sistema de relevos en un conjunto, en una multiplicidad de piezas y fragmentos a la vez teóricos y prácticos. Para nosotros, el intelectual teórico ha dejado de ser un sujeto, una conciencia representante o representativa. Quienes actúan y luchan han dejado de ser representados, sea por un partido o un sindicato que se arroguen a su vez el derecho de ser su conciencia. ¿Quién habla y quién actúa? Es siempre una multiplicidad, incluso en la persona que habla o actúa. Todos somos grupúsculos. Ya no hay representación, solo hay acción, acción de teoría, acción de prácticas conectadas o en redes.

M. Foucault: —Me parece que, tradicionalmente, la politización de un intelectual se efectuaba a partir de dos cosas: su posición de intelectual en la sociedad burguesa, en el sistema de la producción capitalista, en la ideología que esta produce o impone (ser explotado, reducido a la miseria, rechazado, "maldito", acusado de subversión, inmoralidad, etc.), y su propio discurso en cuanto revelaba cierta verdad y descubría relaciones políticas donde no se las percibía. Esas dos for-

1 Véase n. 7 de "Más allá del bien y del mal". [E. C.]

mas de politización no eran ajenas una a otra, pero tampoco coincidían forzosamente. Estaban el "maldito" y el "socialista". Estas dos politizaciones se confundieron con facilidad en ciertos momentos de reacción violenta por parte del poder después de 1848, después de la Comuna, después de 1940: se rechazaba y perseguía al intelectual en el momento mismo en que las "cosas" aparecían en su "verdad", cuando ya no hacía falta decir que el rey estaba desnudo. El intelectual decía la verdad a quienes todavía no la veían y en nombre de quienes no podían decirla: conciencia y elocuencia.

Ahora bien, lo que los intelectuales han descubierto desde la oleada reciente es que las masas no los necesitan para saber; saben perfectamente, a las claras y mucho mejor que ellos, y lo dicen muy bien. Pero hay un sistema de poder que bloquea, prohíbe, invalida ese discurso y ese saber. Un poder que no está solo en las instancias superiores de la censura, sino que se hunde de manera muy profunda, muy sutil en toda la red de la sociedad. Ellos mismos, los intelectuales, forman parte de este sistema de poder, y la idea de que son los agentes de la "conciencia" y del discurso forma parte del sistema. El papel del intelectual ya no consiste en "dar un paso adelante o al costado" para decir la verdad muda de todos; consiste más bien en luchar contra las formas de poder allí donde él es a la vez su objeto y su instrumento: en el orden del "saber", de la "verdad", de la "conciencia", del "discurso".

En este aspecto, la teoría no expresará, no traducirá, no aplicará una práctica: ella misma es una práctica. Pero local y regional, como usted dice, no totalizadora. Lucha contra el poder, lucha para ponerlo de manifiesto y menoscabarlo allí donde es más invisible e insidioso. Lucha no por una "toma de conciencia" (hace tiempo que las masas han adquirido la conciencia como saber y que la burguesía ha tomado, ocupado, la conciencia como sujeto), sino por el debilitamiento y la toma del poder, junto con todos los que luchan por ella, y no apartado para esclarecerlos. Una "teoría" es el sistema regional de esa lucha.

G. Deleuze: —Así es, una teoría es exactamente como una caja de herramientas. Nada que ver con el significante... Es preciso que sirva, es preciso que funcione. Y no para uno mismo. Si no hay gente para utilizarla, empezando por el propio teórico, que entonces deja de serlo, quiere decir que no vale nada o que no ha llegado el momento. Una teoría no se rectifica, se hacen otras, hay otras por hacer. Es curioso que sea un autor que pasa por ser un intelectual puro, Proust, quien lo haya dicho con tanta claridad: traten mi libro como un par de lentes dirigidos hacia el exterior, y bien, si no les van, tomen otros, encuentren ustedes mismos su aparato, que es forzosamente un aparato de combate. La teoría no se totaliza, se multiplica y se multiplica. Es el poder el que, por naturaleza, efectúa totalizaciones, y usted dice con toda exactitud: la teoría, por naturaleza, está contra el poder. Tan pronto como una teoría penetra en tal o cual punto, tropieza con la imposibilidad de tener la más mínima consecuencia práctica sin que se produzca una explosión, llegado el caso en un punto muy distinto. Por eso la noción de reforma es tan necia e hipócrita. O bien la reforma es elaborada por personas que se creen representativas y hacen profesión de hablar por los otros, en nombre de los otros, y lo que hay entonces es un ordenamiento del poder, una distribución de poder acompañada por una mayor represión, o bien es una reforma que reclaman, exigen aquellos a quienes concierne, y deja entonces de ser una reforma, es una acción revolucionaria que, desde el fondo de su carácter parcial, está resuelta a poner en tela de juicio la totalidad del poder y su jerarquía. Esto es evidente en las cárceles: la más minúscula, la más modesta reivindicación de los presos basta para desinflar la seudorreforma Pleven.[2] Si los niños pequeños llegaran a hacer oír sus protestas en un

2 En 1971, una circular de René Pleven, ministro de Justicia, suprimió los paquetes de Navidad en las cárceles, a raíz de lo cual se produjeron varios motines penitenciarios en toda Francia. [E. C.]

jardín de infantes, o simplemente sus preguntas, eso bastaría para provocar una explosión en el conjunto del sistema de enseñanza. En verdad, el sistema en que vivimos *no puede tolerar nada*: de ahí su fragilidad radical en cada punto, al mismo tiempo que su fuerza de represión global. A mi juicio, usted ha sido el primero en enseñarnos algo fundamental, tanto en sus libros como en un dominio práctico: la indignidad de hablar por los otros. Y quiero decir: nos burlábamos de la representación, decíamos que estaba acabada, pero no deducíamos la consecuencia de esa conversión "teórica": que la teoría exigía que las personas involucradas por fin hablaran, en los hechos, por su cuenta.

M. Foucault: —Y cuando los propios presos se pusieron a hablar, tenían una teoría de la prisión, de la penalidad, de la justicia. Lo que cuenta es ese tipo de discurso contra el poder, ese contradiscurso pronunciado por los presos o aquellos a quienes se llama delincuentes, y no una teoría *sobre* la delincuencia. El problema de la prisión es un problema local y marginal, porque por las cárceles no pasan más de cien mil personas por año; hoy, en Francia, hay tal vez un total de trescientas mil o cuatrocientas mil personas que han pasado por la cárcel. Ahora bien, este problema marginal estremece a la gente. Me sorprendió ver que pudieran interesarse en el problema de las prisiones tantas personas que no estaban en la cárcel, y tanta gente que no estaba predestinada a escuchar ese discurso de los detenidos, y finalmente lo escuchaba. ¿Cómo explicarlo? ¿No será que, de manera general, el sistema penal es la forma en que el poder como poder se muestra de la manera más evidente? Meter a alguien en la cárcel, mantenerlo allí, privarlo de comida, de calefacción, impedirle salir, hacer el amor, etc., es sin duda la manifestación de poder más delirante que pueda imaginarse. El otro día hablaba con una mujer que había estado en la cárcel, y me decía: "Y pensar que a mí, que tengo 40 años, me castigaron un día en prisión poniéndome a pan y agua". Lo que llama la atención en esta

historia es no solo la puerilidad del ejercicio del poder, sino también el cinismo con que se ejerce como poder, bajo la forma más arcaica, más pueril, más infantil. Reducir a alguien a pan y agua, bueno, nos lo enseñan cuando somos chicos. La prisión es el único lugar donde el poder puede manifestarse al natural en sus dimensiones más excesivas, y justificarse como poder moral. "Tengo toda la razón en castigar, porque, como saben, está muy mal robar, matar..." Eso es lo fascinante en las cárceles, que por una vez el poder no se oculta, no se enmascara, se muestra como tiranía llevada hasta los más ínfimos detalles, él mismo en todo su cinismo, y a la vez es puro, está íntegramente "justificado" porque puede formularse por entero dentro de una moral que encuadra su ejercicio: su tiranía brutal aparece entonces como dominación serena del Bien sobre el Mal, del orden sobre el desorden.

G. Deleuze: —En consecuencia, lo inverso es igualmente cierto. No solo se trata a los presos como niños, sino a los niños como presos. Los niños sufren una infantilización que no les es propia. En ese sentido, es verdad que las escuelas son un poco prisiones, y las fábricas lo son en gran medida. Basta con ver la entrada en Renault. O en otra parte: tres permisos para orinar durante la jornada. Usted encontró un texto de Jeremy Bentham del siglo XVIII, que propone justamente una reforma de las prisiones: en nombre de esa alta reforma, establece un sistema circular en el que la prisión renovada sirve de modelo y, a la vez, se pasa de manera imperceptible de la escuela a la fábrica, de la fábrica a la prisión y a la inversa. Eso es la esencia del reformismo, de la representación reformada. En cambio, cuando la gente empieza a hablar y a actuar en su propio nombre, no opone una representación, ni siquiera invertida, a otra, no opone otra representatividad a la falsa representatividad del poder. Por ejemplo, recuerdo que usted decía que no hay justicia popular contra la justicia, que la cosa pasa en otro nivel.

M. Foucault: —Creo que, por debajo del odio que el pueblo siente por la justicia, los jueces, los tribunales, las prisiones, no hay que ver únicamente la idea de otra justicia mejor y más justa, sino en principio y ante todo la percepción de un punto singular donde el poder se ejerce a expensas del pueblo. La lucha antijudicial es una lucha contra el poder, y no creo que sea una lucha contra las injusticias, contra las injusticias de la justicia y por un mejor funcionamiento de la institución judicial. De todos modos, es sorprendente que cada vez que hay motines, revueltas y sediciones, el blanco sea el aparato judicial, al mismo tiempo y en el mismo concepto que el aparato fiscal, el ejército y las demás formas del poder. Mi hipótesis –y no es más que eso– es que los tribunales populares, por ejemplo en el momento de la Revolución, fueron para la pequeña burguesía aliada a las masas una manera de recuperar, recapturar el movimiento de lucha contra la justicia. Y, para lograrlo, se propuso el sistema del tribunal que refiere a una justicia que pueda ser justa, a un juez que pueda pronunciar una sentencia justa. La forma misma del tribunal corresponde a una ideología de la justicia que es la de la burguesía.

G. Deleuze: —Si se considera la situación actual, el poder tiene por fuerza una visión total o global. Quiero decir que todas las formas de represión actuales, que son múltiples, se totalizan con facilidad desde el punto de vista del poder: la represión racista contra los inmigrantes, la represión en las fábricas, la represión en la enseñanza, la represión contra los jóvenes en general. No hay que buscar solamente la unidad de todas esas formas en una reacción a Mayo del 68, sino, mucho más, en una preparación y una organización concertadas de nuestro futuro próximo. El capitalismo francés tiene gran necesidad de un "margen" de desocupación y abandona la máscara liberal y paternal del pleno empleo. Desde ese punto de vista encuentran su unidad la limitación de la inmigración, tras decir que se dejaban en manos de los

inmigrantes los trabajos más duros e ingratos; la represión en las fábricas, porque se trata de devolver a los franceses el "gusto" por un trabajo cada vez más duro, y la lucha contra los jóvenes y la represión en la enseñanza, porque la represión policial es más intensa en función de la menor necesidad de jóvenes en el mercado laboral. Se invitará a toda clase de categorías profesionales a ejercer funciones policiales cada vez más precisas: profesores, psiquiatras, educadores de todo tipo, etc. Hay en ello algo que usted anuncia desde hace tiempo, y que se creía imposible que sucediera: el fortalecimiento de todas las estructuras de encierro. Entonces, frente a esta política global del poder, se dan respuestas locales, cortafuegos, defensas activas y a veces preventivas. No tenemos que totalizar lo que solo se totaliza del lado del poder, y que por nuestra parte únicamente podríamos totalizar si restableciéramos formas representativas de centralismo y jerarquía. Lo que tenemos que hacer, en cambio, es lograr establecer conexiones laterales, todo un sistema de redes, de bases populares. Y eso es lo difícil. Como sea, para nosotros la realidad no pasa en modo alguno por la política en el sentido tradicional de competencia y reparto del poder y de instancias calificadas de representación a la manera del Partido Comunista o la CGT. La realidad es lo que sucede hoy concretamente en una fábrica, una escuela, un cuartel, una prisión, una comisaría. De modo que la acción comporta un tipo de información de naturaleza muy diferente a las informaciones de los diarios (así, el tipo de información de la agencia de prensa Libération).

M. Foucault: —Esa dificultad, nuestros aprietos para encontrar las formas de lucha adecuadas ¿no se deben a que todavía ignoramos qué es el poder? Después de todo, hubo que esperar hasta el siglo XIX para saber qué era la explotación, pero quizá sigamos sin saber qué es el poder. Y Marx y Freud tal vez no basten para ayudarnos a conocer esa cosa tan enigmática, a la vez visible e invisible, presente y oculta, que lo

inviste todo, a la que damos el nombre de poder. La teoría del Estado y el análisis tradicional de los aparatos de Estado no agotan, sin duda, el campo de ejercicio y funcionamiento del poder. Actualmente este es el gran desconocido: ¿quién ejerce el poder? ¿Y dónde lo ejerce? En la actualidad se sabe más o menos quién explota, dónde va la ganancia, por las manos de quién pasa y dónde se reinvierte, mientras que el poder... Es bien sabido que no son los gobernantes quienes lo tienen. Pero la noción de "clase dirigente" no es muy clara ni está muy elaborada. "Dominar", "dirigir", "gobernar", "grupo en el poder", "aparato de Estado", etc.: hay aquí todo un conjunto de nociones que exigen un análisis. Del mismo modo, habría que saber bien hasta dónde se ejerce el poder, mediante qué conexiones y hasta qué instancias a menudo ínfimas, de jerarquía, de control, de vigilancia, de prohibición, de coacción. Allí donde hay poder, se lo ejerce. En sentido estricto, nadie es su titular, y, sin embargo, el poder se ejerce siempre en cierta dirección, con unos de un lado y otros de otro. No se sabe con exactitud quién lo tiene, pero se sabe quién no lo tiene. Si la lectura de sus libros (desde el *Nietzsche* hasta lo que presiento de *Capitalismo y esquizofrenia*) me resultó esencial, fue porque a mi entender van muy lejos en el planteamiento de ese problema: bajo el viejo tema del sentido, el significado, el significante, etc., al fin encontramos la cuestión del poder, la desigualdad de los poderes, sus luchas. Cada lucha se desarrolla en torno de un foco específico de poder (uno de esos innumerables pequeños focos que pueden ser un capataz mandón, un encargado de viviendas sociales, un director de prisión, un juez, un dirigente sindical, el jefe de redacción de un diario). Y si designar los focos, denunciarlos, hablar públicamente de ellos es una lucha, no se debe a que nadie tenga aún conciencia de ello sino a que tomar la palabra al respecto, forzar la red de la información institucional, nombrar, decir quién ha hecho qué, señalar el blanco, es una primera inversión del poder, un primer paso para otras luchas contra el poder. Si discursos como los de

los detenidos o los médicos penitenciarios son luchas, es porque confiscan al menos por un instante el poder de hablar de la cárcel, actualmente en las manos exclusivas de la administración y sus compinches reformadores. El discurso de lucha no se opone al inconsciente, se opone al secreto. Esto parece ser mucho menos. ¿Y si fuera mucho más? Hay toda una serie de equívocos en torno a lo "oculto", lo "reprimido", lo "no dicho", que permiten "psicoanalizar" a bajo precio lo que debe ser objeto de una lucha. El secreto es acaso más difícil de revelar que lo inconsciente. Los dos temas con que solíamos encontrarnos apenas ayer, "la escritura es lo reprimido" y "la escritura es subversiva por pleno derecho", delatan a mi juicio una serie de operaciones que hay que denunciar con severidad.

G. Deleuze: —En cuanto al problema que usted plantea –que se advierte con claridad quién explota, quién saca provecho, quién gobierna, pero el poder es aún algo más difuso–, arriesgaré la siguiente hipótesis: aun (y sobre todo) el marxismo ha determinado el problema en términos de interés (el poder está en manos de una clase dominante definida por sus intereses). En este punto tropezamos con el interrogante: ¿cómo es posible que gente que no tiene tanto interés en el poder lo persiga, adhiera estrechamente a él, mendigue una parte? Tal vez suceda que, tanto en términos de *inversiones* económicas como de *investiduras* inconscientes,[3] el interés no sea la última palabra; hay investiduras de deseo que explican lo que uno, llegado el caso, puede desear, no contra su interés, puesto que el interés sigue siempre al deseo y se encuentra donde este lo pone, sino desear de una manera más profunda y difusa que el propio interés. Hay

3 El término que utiliza Deleuze es *investissement*, que en economía significa "inversión" y en el ámbito psicoanalítico se traduce como "investidura" o "investimiento", energía psíquica ligada a una representación o a un objeto. [N. de T.]

que aceptar escuchar el grito de Reich: ¡no, las masas no han sido engañadas, han deseado el fascismo en tal o cual momento! Hay investiduras de deseo que modelan el poder y lo difunden, y hacen que esté presente tanto en el nivel del agente de policía como en el del primer ministro, y que no haya una diferencia absoluta de naturaleza entre el poder ejercido por un policía de poca monta y el ejercido por un ministro. La naturaleza de las investiduras de deseo en un cuerpo social explica por qué partidos o sindicatos, que presuntamente tienen o deberían tener investiduras revolucionarias en nombre de los intereses de clase, pueden tener investiduras reformistas o por completo reaccionarias en el plano del deseo.

M. Foucault: —Como usted dice, las relaciones entre deseo, poder e interés son más complejas de lo que suele creerse, y no son forzosamente quienes ejercen el poder los que tienen interés en ejercerlo; quienes tienen interés en ejercerlo no lo ejercen, y el deseo de poder juega entre el poder y el interés un juego que aún es singular. Puede suceder que las masas, en el momento del fascismo, deseen que algunos ejerzan el poder, algunos con los que, sin embargo, no se mezclan, porque el poder se ejercerá sobre ellas y a sus expensas, hasta su muerte, su sacrificio, su masacre, pese a lo cual ellas desean ese poder y desean que se ejerza. El juego del deseo, el poder y el interés es todavía poco conocido. Hizo falta mucho tiempo para saber qué era la explotación. Y el deseo ha sido y es aún un asunto pendiente. Es posible, ahora, que las luchas que se libran y las teorías locales, regionales, discontinuas que están elaborándose en esas luchas hasta fusionarse por completo con ellas sean el inicio de un descubrimiento de la manera como se ejerce el poder.

G. Deleuze: —Vuelvo entonces a la cuestión: el movimiento revolucionario actual tiene múltiples focos y eso no es debi-

lidad ni insuficiencia, porque cierta totalización es característica del poder y la reacción. Vietnam, por ejemplo, es una formidable réplica local. Pero ¿cómo concebir las redes, las conexiones transversales entre esos puntos activos discontinuos, de un país a otro o dentro de un mismo país?

M. Foucault: —La discontinuidad geográfica de la que usted habla significa tal vez lo siguiente: habida cuenta de que se lucha contra la explotación, es el proletariado el que no solo conduce la lucha sino que define los blancos, los métodos, los lugares y los instrumentos de lucha. Aliarse con el proletariado es coincidir con él en sus posiciones, su ideología, es retomar los motivos de su combate. Es fundirse. Pero si la lucha es contra el poder, entonces todos aquellos sobre quienes este se ejerce como abuso, todos los que lo reconocen como intolerable, pueden emprenderla en el lugar donde se encuentran y a partir de su actividad (o pasividad) propia. Al emprender esa lucha que es suya, cuyo blanco conocen perfectamente y cuyo método pueden determinar, entran al proceso revolucionario. Como aliados, claro está, del proletariado, porque, si el poder se ejerce como se ejerce, es sin duda para mantener la explotación capitalista. Sirven de veras a la causa de la revolución proletaria al luchar precisamente donde la opresión se ejerce sobre ellos. Las mujeres, los presos, los soldados que cumplen el servicio militar, los enfermos en los hospitales, los homosexuales han iniciado en este momento una lucha específica contra la forma particular de poder, de coacción, de control que se ejerce sobre ellos. En la actualidad esas luchas forman parte del movimiento revolucionario a condición de que sean radicales, sin compromisos ni reformismo y sin intentar adaptar ese mismo poder con, a lo sumo, un cambio de su titular. Y esos movimientos están ligados al movimiento revolucionario del proletariado en la medida en que este tiene que combatir todos los controles y coacciones que prolongan por todas partes el mismo poder.

Vale decir que la generalidad de la lucha no se da, por cierto, en la forma de la totalización de la que usted hablaba hace un momento, una totalización teórica, en la forma de la "verdad". Lo que constituye la generalidad de la lucha es el sistema mismo del poder, todas las formas en que se lo ejerce y aplica.

G. Deleuze: —Y en el que no se puede tocar nada en un punto cualquiera de aplicación sin verse enfrentado a ese conjunto difuso que, entonces, uno se ve forzosamente en la necesidad de hacer volar por los aires sobre la base de una reivindicación, por mínima que sea. De esta manera, cualquier defensa o cualquier ataque revolucionario parcial coinciden con la lucha obrera.

6. *Vigilar y castigar*: el libro y su método

[Entrevista con Jean-Jacques Brochier, 1975.]

—Una de las inquietudes de su libro es denunciar las lagunas de los estudios históricos. Por ejemplo, usted señala que nadie hizo nunca una historia del examen; nadie pensó en eso, pero es impensable que nadie lo haya pensado.

—Los historiadores, como los filósofos o los historiadores de la literatura, están habituados a una historia de las cumbres. Pero hoy, a diferencia de los otros, aceptan con más facilidad amasar un material "no noble". El surgimiento de ese material plebeyo en la historia data de hace unos cincuenta años o más. Tenemos, en consecuencia, menos dificultades para entendernos con ellos. Jamás escuchará a un historiador decir lo que dijo en una revista increíble, *Raison Présente*, alguien cuyo nombre no importa, acerca de Buffon y Ricardo: Foucault solo se ocupa de mediocres.[1]

—Cuando estudia la prisión, usted parece lamentar la falta de material, de monografías sobre tal o cual cárcel, por ejemplo.

—Actualmente se vuelve mucho a la monografía, pero considerada menos como el estudio de un objeto particular que

1 Olivier Revault d'Allonnes, "Michel Foucault: les mots contre les choses", *Raison Présente*, 2, febrero-marzo-abril de 1967, pp. 29-41 [ed. esp.: "Michel Foucault: las palabras contra las cosas", en Pierre Burgelin y otros, *Análisis de Michel Foucault*, trad. de Berta Stolior, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970].

como un intento de hacer volver a la superficie los sitios donde se produjo y se formó un tipo de discurso. ¿Qué sería hoy un estudio sobre una prisión o un hospital psiquiátrico? En el siglo XIX se hicieron centenares, sobre todo acerca de los hospitales, en los que se estudiaba la historia de las instituciones, la cronología de los directores y no sé cuántas cosas más. En nuestros días, hacer la historia monográfica de un hospital consistiría en mostrar su archivo en el proceso mismo de su formación, como un discurso en vías de constitución y que se mezcla con el movimiento propio del hospital y con las instituciones, y las modifica y las reforma. Lo que se trataría de reconstruir es el entrelazamiento del discurso en el proceso, en la historia. Un poco en la línea de lo que ha hecho Faye en el caso del discurso totalitario.[2]

La reconstrucción de un corpus representa un problema para mis investigaciones, pero un problema sin duda diferente del de la investigación lingüística, por ejemplo. Cuando uno quiere hacer un estudio lingüístico o un estudio de los mitos está obligado a hacerse de un corpus, definirlo y establecer sus criterios de constitución. En el dominio mucho más vago que yo estudio, el corpus es en cierto sentido indefinido: jamás lograremos constituir el conjunto de los discursos sobre la locura, aunque nos limitemos a una época y un país determinados. En el caso de la prisión, no tendría sentido limitarse a los discursos que la adoptan como tema. Están asimismo los que provienen de ella, las decisiones, los reglamentos que son elementos constituyentes de la prisión, el funcionamiento mismo de esta, que tiene sus estrategias, sus discursos no formulados, sus astucias, que, sin ser en de-

2 Jean-Pierre Faye, *Langages totalitaires: critique de la raison narrative*, París, Hermann, 1972 [ed. esp.: *Los lenguajes totalitarios*, trad. de Miguel Ángel Abad, Madrid, Taurus, 1974] y *Théorie du récit: introduction aux "Langages totalitaires", critique de la raison, l'économie narrative*, París, Hermann, 1972, col. "Savoir" [ed. esp.: "Teoría del relato: introducción a los lenguajes totalitarios", en *Los lenguajes totalitarios*, ob. cit.].

finitiva de nadie, son empero vivencias que aseguran el funcionamiento y la permanencia de la institución. Todo esto debe recopilarse y a la vez ponerse de manifiesto. Y el trabajo, en mi opinión, consiste más en mostrar esos discursos en sus conexiones estratégicas que en constituirlos con exclusión de otros discursos.

—Usted establece en la historia de la represión un momento central: el paso del castigo a la vigilancia.

—Así es. El momento en que se advirtió que, conforme a la economía del poder, era más eficaz y rentable vigilar que castigar. Ese momento corresponde a la formación, a la vez rápida y lenta, de un nuevo tipo de ejercicio del poder, en el siglo XVIII y comienzos del XIX. Todo el mundo conoce las grandes conmociones, los reajustes institucionales que hicieron que se cambiara de régimen político, la manera como se modificaron las delegaciones de poder en la cabeza misma del régimen estatal. Pero, cuando pienso en la mecánica del poder, pienso en su forma capilar de existir, el punto en que alcanza la textura misma de los individuos, afecta su cuerpo, se incorpora a sus gestos, sus actitudes, sus discursos, su aprendizaje, su vida cotidiana. El siglo XVIII encontró un régimen, por así decir, sináptico del poder y de su ejercicio en el cuerpo social. No por encima del cuerpo social. El cambio de poder oficial estuvo ligado a ese proceso, pero a través de desplazamientos. Es un cambio de estructura fundamental que permitió la realización, con cierta coherencia, de esa modificación de los pequeños ejercicios del poder. También es cierto que la formalización de ese nuevo poder microscópico, capilar, impulsó al cuerpo social a expulsar elementos como la corte, el personaje del rey. La mitología del soberano ya no era posible a partir del momento en que se ejercía sobre el cuerpo social cierta forma de poder. El soberano se convertía entonces en un personaje fantástico, a la vez monstruoso y arcaico.

Hay pues correlación entre los dos procesos, pero no correlación absoluta. En Inglaterra se produjeron las mismas modificaciones del poder capilar que en Francia. Pero allí se desplazó al personaje del rey, por ejemplo, a funciones de representación, en vez de eliminarlo. No se puede decir, por tanto, que el cambio, en el plano del poder capilar, esté resueltamente ligado a los cambios institucionales en el plano de las formas centralizadas del Estado.

—Usted muestra que a partir del momento en que la prisión se constituyó bajo su forma de vigilancia, secretó su propio alimento, es decir, la delincuencia.

—Mi hipótesis es que, desde el origen, la prisión estuvo ligada a un proyecto de transformación de los individuos. Suele creerse que la prisión era una especie de vertedero de criminales cuyo uso, al parecer, revelaba ser el origen de tantos inconvenientes que se habría generado una opinión favorable a la reforma de las prisiones, para hacer de ellas un instrumento de transformación de los individuos. No es cierto: ahí están para probarlo los textos, los programas, las declaraciones de intención. La prisión debía ser, desde el comienzo, un instrumento tan perfeccionado como la escuela, el cuartel o el hospital y actuar con precisión sobre los individuos.

El fracaso fue inmediato y se dejó constancia de él casi al mismo tiempo que del propio proyecto. Ya en 1820 se constata que la prisión, lejos de transformar a los criminales en personas honradas, solo sirve para fabricar nuevos criminales o para hundir aún más a los reclusos en la criminalidad. Se dio entonces, como siempre sucede en el mecanismo del poder, una utilización estratégica de lo que era un inconveniente. La prisión fabrica delincuentes pero, en definitiva, estos son útiles tanto en el dominio económico como en el dominio político. Los delincuentes sirven. Por ejemplo, en la ganancia que puede extraerse de la explotación del placer sexual: me refie-

ro al establecimiento, en el siglo XIX, del gran edificio de la prostitución, que solo fue posible gracias a los delincuentes, quienes tomaron el relevo entre el placer sexual cotidiano y costoso y la capitalización.

Otro ejemplo: todo el mundo sabe que Napoleón III tomó el poder gracias a un grupo compuesto, al menos en el nivel más bajo, de delincuentes comunes. Y basta con ver el miedo, el odio que sentían los obreros del siglo XIX hacia los delincuentes, para comprender que estos eran utilizados contra ellos, en las luchas políticas y sociales, en misiones de vigilancia, infiltración, para impedir o romper huelgas, etc.

—En resumidas cuentas, los estadounidenses no fueron los primeros, en el siglo XX, en valerse de la mafia para ese tipo de trabajo.

—No, de ningún modo.

—Existía también el problema del trabajo como penalidad: los obreros temían una competencia, un trabajo a bajo precio que podía deteriorar su salario.

—Tal vez. Pero me pregunto si el trabajo como penalidad no se orquestó precisamente para constituir entre los delincuentes y los obreros ese desacuerdo tan importante para el funcionamiento general del sistema. Lo que temía la burguesía era esa especie de ilegalismo sonriente y tolerado que se conocía en el siglo XVIII. No hay que exagerar: en el siglo XVIII los castigos eran de un gran salvajismo, pero no por eso deja de ser cierto que la población toleraba bien a los criminales, o al menos a algunos. No había una clase autónoma de delincuentes. Un personaje como Mandrin era recibido por la burguesía y la aristocracia, así como por el campesinado en los lugares por los que pasaba, y todo el mundo lo protegía. A partir del momento en que el capitalismo puso en manos de la clase popular una riqueza invertida en materias primas, má-

quinas, herramientas, fue absolutamente necesario proteger esa riqueza. En efecto, la sociedad industrial exige que la riqueza esté directamente en manos, no de quienes la poseen, sino de los que permiten extraer de ella una ganancia al hacerla trabajar. ¿Cómo proteger esa riqueza? Con una moral rigurosa, claro está: de ahí el tremendo manto de moralización que cayó desde arriba sobre la población del siglo XIX. Vea las enormes campañas de cristianización de obreros que tuvieron lugar en esa época. Fue absolutamente necesario constituir al pueblo como un sujeto moral, y por lo tanto separarlo de la delincuencia, distinguir con toda nitidez el grupo de los delincuentes, mostrarlos como peligrosos no solo para los ricos sino también para los pobres, mostrarlos cargados de todos los vicios e instigadores de los más grandes peligros. De ahí el nacimiento de la literatura policial y la importancia en los diarios de las crónicas y los relatos horribles de crímenes.

—Usted muestra que las principales víctimas de la delincuencia eran las clases pobres.

—Y cuanto más víctimas eran, más miedo le tenían.

—Pero se la reclutaba en esas mismas clases.

—Sí, y la prisión fue el gran instrumento de reclutamiento. Tan pronto como una persona iba a la cárcel, se ponía en marcha un mecanismo que la tornaba infame; y cuando salía, no podía hacer otra cosa que volver a delinquir. Caía necesariamente en el sistema que hacía de él un rufián, un policía o un soplón. La cárcel profesionalizaba. En vez de tener como en el siglo XVIII las bandas nómadas que recorrían el campo, y que eran a menudo de un gran salvajismo, surgió ese medio delincuencial muy cerrado, muy infiltrado por la policía, un medio esencialmente urbano y que era de una utilidad política y económica para nada desdeñable.

—Usted señala, con razón, que el trabajo penal tiene la particularidad de no servir para nada. Cabe preguntarse entonces cuál es su papel en la economía general.

—En su concepción primigenia, el trabajo penal no era el aprendizaje de tal o cual oficio, sino el de la virtud misma del trabajo. El trabajar en su desnudez, el trabajar por trabajar debía dar a los individuos la forma ideal del trabajador. Una quimera, tal vez, pero que los cuáqueros en los Estados Unidos (creación de las *workhouses*) y los holandeses habían programado y definido a la perfección. Luego, a partir de los años entre 1835 y 1840, resultó claro que no se procuraba enderezar a los delincuentes, volverlos virtuosos, sino reunirlos en un medio bien definido, vigilado, que pudiese ser un arma con fines económicos o políticos. La cuestión, entonces, no era enseñarles algo sino, al contrario, no enseñarles nada, para tener la seguridad de que no pudieran hacer nada al salir de la cárcel. El carácter vano del trabajo penal, que en un inicio estaba ligado a un proyecto preciso, sirve ahora a otra estrategia.

—¿No cree que hoy –y es un fenómeno sorprendente– se vuelve a pasar del plano de la delincuencia al plano de la infracción, el ilegalismo, con lo cual se hace el camino inverso al del siglo XVIII?

—Creo en efecto que la gran intolerancia de la población hacia el delincuente, que la moral y la política del siglo XIX habían tratado de instaurar, está desmoronándose. Se aceptan cada vez más ciertas formas de ilegalismo, de irregularidad. No solo las que antaño se toleraban o aceptaban, como las irregularidades fiscales o financieras, con las cuales la burguesía vivió y mantuvo las mejores relaciones, sino la irregularidad, por ejemplo, que consiste en robar un objeto en una tienda.

—Pero ¿el hecho de que las primeras irregularidades, fiscales y financieras, llegaran al conocimiento de todos no modificó el sentimiento

general respecto de las "pequeñas irregularidades"? Hace un tiempo, una estadística de Le Monde *comparaba el perjuicio económico de las primeras, y los pocos meses o años de prisión con que se las había castigado, con el escaso perjuicio económico de las segundas (incluidas las irregularidades violentas como los asaltos a mano armada) y la cantidad considerable de años que significaban para sus autores. Y el artículo manifestaba un sentimiento de escándalo frente a esa disparidad.*

—Es una cuestión delicada, que actualmente es objeto de discusiones en los grupos de exdelincuentes. Es muy cierto que, en la conciencia de la gente, pero también en el sistema económico actual, cierto margen de ilegalismo revela no ser costoso y se muestra perfectamente tolerable. En los Estados Unidos es sabido que las grandes tiendas corren el riesgo permanente de asalto a mano armada. Se calcula más o menos cuánto cuesta y se advierte que el costo de una vigilancia y una protección eficaces sería demasiado elevado y por ende no rentable. Se deja hacer. Los seguros lo cubren, todo eso forma parte del sistema.

Este ilegalismo, que parece expandirse en la actualidad, ¿no nos pone ante un cuestionamiento de la línea divisoria entre infracción tolerable, y tolerada, y delincuencia infamante, o ante una mera distensión del sistema que, al darse cuenta de su solidez, puede aceptar en sus márgenes algo que, en definitiva, no lo compromete en absoluto?

También hay sin duda un cambio en la relación que la gente tiene con la riqueza. La burguesía ya no tiene hacia esta el vínculo de propiedad que tenía en el siglo XIX. La riqueza ya no es lo que se posee, sino aquello de lo que se saca provecho. La aceleración en el flujo de la riqueza, sus capacidades cada vez más grandes de circulación, el abandono del atesoramiento, la práctica del endeudamiento, la disminución de la parte de los bienes inmuebles en la fortuna hacen que el robo no le parezca a la gente más escandaloso que la estafa o el fraude fiscal.

—También hay otra modificación: el discurso sobre la delincuencia, simple condena en el siglo XIX ("roba porque es malo"), se convierte hoy en explicación ("roba porque es pobre"), y asimismo: es más grave robar cuando uno es rico que cuando es pobre.

—Hay algo de eso. Y si solo hubiera algo de eso, quizá podríamos estar tranquilos y ser optimistas. Pero ¿no hay, mezclado con eso, un discurso explicativo que por su parte entraña una serie de peligros? Roba porque es pobre, pero usted bien sabe que no todos los pobres roban. En consecuencia, para que este robe, tiene que haber en él algo que no funciona. Ese algo es su carácter, su psiquismo, su educación, su inconsciente, su deseo. Así, se remite al delincuente a una tecnología penal, la de la prisión, y a una tecnología médica, si no la del manicomio, al menos la de su atención a cargo de personas responsables.

—Por eso, el vínculo que usted establece entre técnica y represión penal y médica corre el riesgo de escandalizar a algunos.

—Vea, hace unos quince años tal vez aún se lograba armar un escándalo al decir cosas como esas. He señalado que todavía hoy los psiquiatras no me perdonan la *Historia de la locura.* No hace siquiera quince días recibí una carta plagada de insultos. Pero no creo que ese tipo de análisis, sea cual fuere la herida que todavía puede causar, sobre todo a los psiquiatras que arrastran desde hace tanto su mala conciencia, se admita mejor hoy.

—Usted muestra que el sistema médico fue siempre el auxiliar del sistema penal, aun hoy, cuando el psiquiatra colabora con el juez, el tribunal y la prisión. Para algunos médicos más jóvenes, que han tratado de deshacerse de esas componendas, este análisis tal vez sea injusto.

—Tal vez. Por lo demás, en *Vigilar y castigar* no hice más que proponer algunos puntos de referencia. Actualmente prepa-

ro un trabajo sobre las pericias psiquiátricas en materia penal. Publicaré documentos, entre ellos algunos que se remontan al siglo XIX, pero hay otros más contemporáneos y son realmente pasmosos.[3]

—Usted distingue dos delincuencias: la que termina en la policía y la que se hunde en lo estético, Vidocq y Lacenaire.

—Interrumpí mi análisis en la década de 1840, que me parece muy significativa. En esa época comienza el prolongado concubinato de la policía y la delincuencia. Se ha hecho el primer balance del fracaso de la prisión, se sabe que la prisión no reforma sino que, al contrario, fabrica delincuencia y delincuentes, y en ese momento se descubren los beneficios que pueden extraerse de esa fabricación. Esos delincuentes pueden servir para algo, aunque sea para vigilar a otros delincuentes. En ese aspecto, Vidocq es muy característico. Viene del siglo XVIII, del período revolucionario e imperial, cuando fue contrabandista, un poco rufián, desertor. Formaba parte de los nómadas que recorrían las ciudades, el campo, los ejércitos, que circulaban. Criminalidad al viejo estilo. Luego, el sistema lo absorbió. Lo condenaron a trabajos forzados y salió de ellos como soplón, se convirtió en policía y finalmente en jefe de Policía y Seguridad Pública. Y es, simbólicamente, el primer gran delincuente a quien el aparato del poder utilizó como tal.

3 Sobre la relación de la justicia penal con la psiquiatría, antes de esta entrevista, en 1973, Foucault ya había publicado *Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi hermana, mi madre, mi hermano...*, trad. de Joan Viñoly, Barcelona, Tusquets, 1976. Ese libro contenía los documentos de este caso de parricidio. La cuestión de las pericias psiquiáticas es abordada también en la lección del 8 de enero de 1975 del curso *Los anormales*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, FCE, 2000. El proyecto foucaultiano de publicar documentos de archivo médico-legales dará lugar en 1978 a la colección *Les vies parallèles* de Gallimard, donde publicará ese mismo año su *Herculine Barbin, llamada Alexina B*, trad. de Antonio Serrano y Ana Canellas, reed.,Talasa, 2007. [E. C.].

En cuanto a Lacenaire, es el signo de otro fenómeno, diferente, pero ligado al primero: el del interés estético, literario, que comienza a prestarse al crimen, la heroización estética del crimen. Hasta el siglo XVIII los crímenes solo se heroizaban de dos modos: de un modo literario cuando se trataba de los crímenes de un rey y porque eran los crímenes de un rey, o de un modo popular en los "pasquines", las hojas sueltas que cuentan las hazañas de Mandrin o de un gran asesino. Dos géneros que no se comunicaban de ninguna manera.

Hacia 1840 aparece el héroe criminal, héroe por ser criminal, que no es ni aristócrata ni popular. La burguesía se da entonces sus propios héroes criminales. En ese mismo momento se produce el corte entre los criminales y las clases populares: el criminal no debe ser un héroe popular sino un enemigo de las clases pobres. La burguesía, por su lado, conforma una estética en la cual el crimen ya no es popular sino una de esas bellas artes de las que solo ella es capaz. Lacenaire es el modelo de ese nuevo criminal. Es de origen burgués o pequeñoburgués. Sus padres han hecho malos negocios pero él tuvo una buena educación, ha ido al colegio, sabe leer y escribir. Eso le ha permitido tener un papel de líder en su medio. Su manera de hablar de los otros delincuentes es característica: ellos eran las bestias brutas, cobardes y torpes. Él, Lacenaire, era el cerebro lúcido y frío. Se constituye así el nuevo héroe, que exhibe todos los signos y prendas de la burguesía. Esto nos llevará a Émile Gaboriau y a la novela policial en la cual el criminal siempre procede de la burguesía. En la novela policial jamás vemos a un criminal de origen popular. El criminal es siempre inteligente, juega con la policía una suerte de juego en igualdad de condiciones. Lo divertido es que, en la realidad, Lacenaire era un individuo lamentable, ridículo y torpe. Siempre había soñado con matar, pero no lograba hacerlo. Lo único que sabía hacer era chantajear en el Bois de Boulogne a los homosexuales con los que tenía relaciones. El único crimen que cometió fue el de un anciano con el que había hecho

algunas cochinadas en la cárcel. Y se salvó por un pelo de que lo mataran sus compañeros de reclusión en La Force, porque le reprochaban, indudablemente con toda razón, ser un soplón.

—Cuando usted dice que los delincuentes son útiles, ¿no cabe pensar que para muchos la delincuencia forma más parte de la naturaleza de las cosas que de la necesidad político-económica? Podría pensarse, en efecto, que, para una sociedad industrial, la delincuencia es una mano de obra menos rentable que la obrera.

—Hacia la década de 1840, el desempleo y el empleo parcial son una de las condiciones de la economía. Mano de obra había a montones. Pero pensar que la delincuencia forma parte del orden de las cosas forma también parte, sin duda, de la inteligencia cínica del pensamiento burgués del siglo XIX. Había que ser tan ingenuo como Baudelaire para imaginarse que la burguesía es tonta y mojigata. Es inteligente y cínica. Basta con leer lo que decía de sí misma y, mucho más, lo que decía de los otros.

La sociedad sin delincuencia fue un sueño de fines del siglo XVIII. Y después, ¡puf! La delincuencia era demasiado útil para que se pudiese soñar con una cosa tan boba y tan peligrosa, en definitiva, como una sociedad sin delincuencia. Sin delincuencia, no hay policía. ¿Qué es lo que hace que la presencia policial, el control policial, sean tolerables para la población, sino el miedo al delincuente? Usted habla de un prodigioso golpe de suerte. La institución tan reciente y tan latosa que es la policía solo se justifica por eso. Si aceptamos entre nosotros a esas personas de uniforme y armadas, cuando nosotros no tenemos derecho a ello, que nos piden nuestros documentos, que merodean delante de nuestra puerta, ¿cómo podría ser posible si no hubiese delincuentes? ¿Y si no hubiese todos los días en los diarios artículos que nos dicen cuántos y cuán peligrosos son los delincuentes?

—Usted es muy duro con la criminología, su "discurso charlatán", su "machaconería".

—¿Leyó alguna vez textos de criminólogos? Es para morirse. Y lo digo con asombro, no con agresividad, porque no consigo comprender cómo el discurso de la criminología se quedó en eso. Da la impresión de que ese discurso tiene tanta utilidad, de que el funcionamiento del sistema lo requiere con tanta fuerza y lo hace tan necesario, que no tuvo necesidad de darse una justificación teórica y ni siquiera una coherencia o una estructura. Es íntegramente utilitario. Y creo que hay que ver por qué el funcionamiento de la penalidad en el siglo XIX hizo tan indispensable un discurso "científico". Lo hizo necesario una coartada que funciona desde el siglo XVII según la cual, si se impone un castigo a alguien, no es para sancionarlo por lo que ha hecho sino para transformar lo que él es. Desde ese momento, juzgar penalmente, esto es, decirle a alguien: te vamos a cortar la cabeza, o vamos a meterte en la cárcel, o simplemente vamos a aplicarte una multa porque has hecho esto o aquello es un acto que ya no tiene significación alguna. Tan pronto como se elimina la idea de venganza que era antaño cosa del soberano, del soberano atacado en su soberanía misma por el crimen, el castigo solo puede tener significación en una tecnología de la reforma. Y los jueces mismos, sin quererlo y sin siquiera darse cuenta, pasaron poco a poco de un veredicto que tenía aún connotaciones punitivas a otro que solo pueden justificar, en su propio vocabulario, a condición de que sea transformador del individuo. Pero es sabido que los instrumentos que se les han dado, la pena de muerte, antaño los trabajos forzados, hoy la reclusión o la detención, no transforman, y de ahí la necesidad de ceder el lugar a gente que va a emitir sobre el crimen y los criminales un discurso que pueda justificar las medidas en cuestión.

—En suma, ¿el discurso criminológico solo es útil para dar una apariencia de buena conciencia a los jueces?

—Sí. O, mejor, es indispensable para permitir juzgar.

—En su libro sobre Pierre Rivière, el que habla y escribe es un criminal. Pero, a diferencia de Lacenaire, ha llegado hasta el final de su crimen. Ante todo, ¿cómo encontró ese texto sorprendente?

—Por casualidad, mientras hacía búsquedas sistemáticas de las pericias médico-legales y psiquiátricas en el plano penal en las revistas de los siglos XIX y XX.

—Porque es rarísimo que un campesino iletrado, o muy poco alfabetizado, se tome el trabajo de escribir cuarenta páginas para explicar y contar su crimen.

—Es una historia absolutamente extraña. Se puede decir, no obstante –y esto me llamó la atención–, que en esas circunstancias, escribir su vida, sus recuerdos, lo que le había pasado, constituía una práctica de la que abundan los testimonios, precisamente en las cárceles. Un tal Appert, uno de los primeros filántropos que recorrió cantidad de presidios y prisiones, hizo escribir a los detenidos sus memorias y publicó algunos fragmentos.[4] En los Estados Unidos también encontramos, en ese papel, a médicos y jueces. Era la primera gran curiosidad con respecto a esos individuos a quienes se deseaba transformar y para cuya transformación era necesario formarse cierto saber, cierta técnica. Esta curiosidad por el criminal no existía de ningún modo en el siglo XVIII, cuando se trataba simplemente de saber si el inculpado había hecho realmente lo que se le imputaba. Una vez establecido eso, el precio a pagar era fijo.

La pregunta: ¿quién es este individuo que ha cometido ese crimen? es una pregunta nueva. Sin embargo, no basta para

4 Benjamin Nicolas Marie Appert, *Bagnes, prisons et criminels*, 4 vols., París, Guibert, 1836. [N. del E.]

explicar la historia de Pierre Rivière –lo dice con claridad– había querido comenzar a escribir su historia antes de cometer su crimen.

Nuestra intención en ese libro no fue en absoluto hacer un análisis psicológico, psicoanalítico o lingüístico de Pierre Rivière, sino poner de relieve la maquinaria médica y judicial que rodeó la historia.

En cuanto al resto, dejamos que hablen los psicoanalistas y los criminólogos. Lo asombroso es que ese texto, que los había dejado sin habla en aquella época, los deja en el mismo mutismo hoy en día.

—He encontrado, en Historia de la locura, *una frase en la que usted dice que conviene "liberar las cronologías y sucesiones históricas de toda perspectiva de progreso".*

—Es algo que debo a los historiadores de las ciencias. Tengo, pero sin agresividad, la precaución de método, el escepticismo radical que por principio no considera el punto en que nos encontramos como la culminación de un progreso que tengamos precisamente que reconstruir en la historia, es decir, tener respecto de nosotros mismos, de nuestro presente, de lo que somos, del aquí y el ahora, el escepticismo que impide suponer que es mejor o que es más. Lo cual no quiere decir que no tratemos de reconstruir procesos generativos, pero sin atribuirles una positividad, una valoración.

—En cambio, durante mucho tiempo la ciencia tomó como premisa el postulado de que la humanidad progresaba.

—¿La ciencia? Más bien la historia de la ciencia. Y no digo que la humanidad no progrese. Digo que es un mal método plantear el problema: ¿cómo es posible que hayamos progresado? El problema es: ¿cómo sucede esto? Y lo que sucede ahora no es forzosamente mejor ni está más elaborado o mejor dilucidado que antaño.

—Sus investigaciones se refieren a cosas banales o banalizadas porque no se ven. Por ejemplo, me llama la atención que las cárceles estén en las ciudades y nadie las vea. *O que, cuando uno las ve, se pregunte distraídamente si se trata de una cárcel, una escuela, un cuartel o un hospital. El acontecimiento ¿no consiste en hacer saltar a la vista lo que nadie veía?*

Ocurre lo mismo, en cierta manera, con estudios muy detallados como la situación del régimen fiscal y el campesinado del bajo Languedoc entre 1880 y 1882, que son un fenómeno crucial que nadie observaba, como la prisión.

—En algún sentido, la historia siempre se hizo así. El hecho de poner de manifiesto lo que no se veía puede deberse al uso de una lente de aumento, y en vez de estudiar las instituciones de la monarquía entre el siglo XVI y fines del siglo XVIII, se puede estudiar perfectamente la institución del Alto Consejo entre la muerte de Enrique IV y el ascenso al trono de Luis XIII. Estamos en ese caso en el mismo dominio de objeto, pero este se ha ampliado.

Pero hacer ver lo que no se veía puede ser desplazarse de nivel, dirigirse a un nivel que hasta el momento no ha sido históricamente pertinente, no ha disfrutado de ninguna valoración, ni moral, ni estética, ni política, ni histórica. Hoy es evidente que la manera de tratar a los locos forma parte de la historia de la razón. Sin embargo, no lo era hace cincuenta años, cuando la historia de la razón eran Platón, Descartes, Kant, y asimismo Arquímedes, Galileo y Newton.

—Aun así, hay entre razón y sinrazón un juego de espejos, una antinomia simple que no existe cuando usted escribe: "Se hace la historia de las experiencias sobre los ciegos de nacimiento, los niños lobo o la hipnosis. Pero ¿quién hará la historia más general, más imprecisa y también más determinante del 'examen'? [...] Puesto que en esta pobre técnica están implicados todo un dominio de saber y todo un tipo de poder".

—De una manera general, los mecanismos de poder jamás fueron muy estudiados en la historia. Se ha estudiado a las personas que tenían el poder. Esta era la historia anecdótica de los reyes, los generales. A lo cual se oponía la historia de los procesos, de las infraestructuras económicas. A esta se opuso una historia de las instituciones, es decir, lo que se considera como superestructura con respecto a la economía. Ahora bien, el poder en sus estrategias, a la vez generales y finas, en sus mecanismos, nunca se ha estudiado. Y algo que se ha estudiado aún menos son las relaciones entre el poder y el saber, las incidencias de uno sobre otro. Se admite –es una tradición del humanismo– que, tan pronto como se toca el poder, se deja de saber: el poder enloquece, los que gobiernan son ciegos. Y solo quienes están a distancia del poder, quienes no están ligados en nada a la tiranía, encerrados en su habitación con sus meditaciones y su estufa, pueden descubrir la verdad.

Ahora bien, tengo la impresión de que existe, y he tratado de ponerla de manifiesto, una articulación perpetua del poder con el saber y del saber con el poder. No hay que conformarse con decir que el poder necesita tal o cual descubrimiento, tal o cual forma de saber, también hay que decir que su ejercicio crea objetos de saber, los hace surgir, acumula informaciones, las utiliza. No se puede comprender nada del saber económico si no se sabe cómo se ejercía, en su cotidianidad, el poder, y el poder económico. El ejercicio del poder crea perpetuamente saber y, a la inversa, el saber entraña efectos de poder. El mandarinato universitario solo es la forma más visible, más esclerosada y menos peligrosa de esa evidencia. Hay que ser muy ingenuo para imaginarse que en el mandarín universitario culminan los efectos de poder ligados al saber. Estos son, en otra parte, mucho más difusos, implantados y peligrosos que en el personaje del viejo profesor.

El humanismo moderno se equivoca, por tanto, al establecer esa división entre saber y poder. Estos están integrados, y no se trata de soñar con un momento en que el saber ya

no dependa del poder, lo cual es una manera de prolongar bajo una forma utópica el mismo humanismo. No es posible que el poder se ejerza sin saber, no es posible que el saber no engendre poder. "Liberemos la investigación científica de las exigencias del capitalismo monopólico": quizá sea una excelente consigna, pero nunca será otra cosa que una consigna.

—Con respecto a Marx y el marxismo, usted parece tener cierta distancia, cosa que ya le habían reprochado en el caso de La arqueología del saber.

—Sin duda. Pero de mi parte hay también una especie de juego. Me suele suceder que cite conceptos, frases, textos de Marx, pero sin sentirme obligado a adjuntarle el pequeño elemento autentificador, consistente en hacer una cita de Marx, poner con todo cuidado la referencia en una nota al pie y acompañarla de una reflexión elogiosa. Gracias a lo cual se piensa que uno es alguien que conoce a Marx, que lo reverencia y que se verá honrado por las llamadas revistas marxistas. Yo cito a Marx sin decirlo, sin poner comillas, y como no son capaces de reconocer sus textos, paso por ser el que no lo cita. ¿Acaso un físico, cuando hace física, siente la necesidad de citar a Newton o Einstein? Los utiliza, pero no necesita comillas, notas a pie de página o la aprobación elogiosa que prueba hasta qué punto es fiel al pensamiento del maestro. Y como los demás físicos saben qué ha hecho Einstein, qué ha inventado y demostrado, lo reconocen al pasar. En la actualidad es imposible hacer historia sin utilizar un bagaje de conceptos ligados directa o indirectamente al pensamiento de Marx y sin situarse en un horizonte que haya sido descripto y definido por él. En el límite, cabría preguntarse qué diferencia podría haber entre ser historiador y ser marxista.

—Para parafrasear a Astruc cuando dice "el cine estadounidense, ese pleonasmo", podríamos decir: el historiador marxista, ese pleonasmo.

—Casi casi. Y dentro de ese horizonte general definido y codificado por Marx empieza la discusión. Con quienes van a declararse marxistas porque respetan esa especie de regla del juego que no es la del marxismo sino la de la comunistología, es decir, la que está definida por partidos comunistas que indican la manera como debe utilizarse a Marx para ser declarado marxista por ellos.

—¿Y qué pasa con Nietzsche? Me llama la atención su presencia difusa, pero cada vez más fuerte, y finalmente en oposición a la hegemonía de Marx, en el pensamiento y el sentimiento contemporáneos desde hace unos diez años.

—Ahora, permanezco mudo cuando se trata de Nietzsche. Cuando era profesor dicté a menudo clases sobre él, pero hoy ya no lo haría. Si fuera pretencioso, daría a lo que hago este título general: genealogía de la moral.

Nietzsche es quien dio la relación de poder como blanco esencial, digámoslo así, al discurso filosófico. Mientras que para Marx era la relación de producción. Nietzsche es el filósofo del poder, pero logró pensarlo sin encerrarse dentro de una teoría política para hacerlo. La presencia de Nietzsche es cada vez más importante. Pero me cansa la atención que se le presta para hacer sobre él los mismos comentarios que se han hecho o que se harían sobre Hegel o Mallarmé. A las personas que quiero, yo las utilizo. La única marca de reconocimiento que puede testimoniarse a un pensamiento como el de Nietzsche es precisamente utilizarlo, deformarlo, hacerlo crujir, gritar. Entonces, que los comentaristas digan si uno es o no fiel, no tiene ningún interés.

7. Poder y cuerpo

[Entrevista, 1975.]

—*En* Vigilar y castigar, *usted da el ejemplo de un sistema político donde el cuerpo del rey cumple un papel esencial...*

—En una sociedad como la del siglo XVII, el cuerpo del rey no era una metáfora sino una realidad política: su presencia física era necesaria para el funcionamiento de la monarquía.

—*¿Y la República "una e indivisible"?*

—Es una fórmula impuesta contra los girondinos, contra la idea de un federalismo a la norteamericana. Pero nunca funciona como el cuerpo del rey en la monarquía. No hay cuerpo de la República. En cambio, es el cuerpo de la sociedad el que, en el transcurso del siglo XIX, se convierte en el nuevo principio. Será ese cuerpo el que habrá que proteger, de una manera casi médica: en lugar de los rituales mediante los cuales se restauraba la integridad del cuerpo del monarca, van a aplicarse recetas, terapias como la eliminación de los enfermos, el control de los contagiosos, la exclusión de los delincuentes. De tal modo, la eliminación por el suplicio se reemplaza por métodos de asepsia: la criminología, la eugenesia, el apartamiento de los "degenerados"...

—*¿Hay un fantasma corporal en el nivel de las diferentes instituciones?*

—Creo que el gran fantasma es la idea de un cuerpo social que esté constituido por la universalidad de las voluntades. Ahora bien, el que pone de manifiesto el cuerpo social no es el consenso, es la materialidad del poder sobre el cuerpo mismo de los individuos.

—El siglo XVIII se ve desde la óptica de la liberación. Usted lo describe como el establecimiento de una cuadrícula. ¿Puede haber una sin la otra?

—Como siempre en las relaciones de poder, estamos en presencia de fenómenos complejos que no obedecen a la forma hegeliana de la dialéctica. El dominio, la conciencia del propio cuerpo solo pudieron adquirirse en virtud del efecto de la investidura del cuerpo por el poder: la gimnasia, los ejercicios, el desarrollo muscular, la desnudez, la exaltación del cuerpo bello..., todo eso está en la línea que lleva al deseo del cuerpo propio mediante un trabajo insistente, obstinado, meticuloso que el poder ha ejercido sobre el cuerpo de los niños, los soldados, sobre el cuerpo sano. Pero, habida cuenta de que el poder ha producido ese efecto, en la línea misma de sus conquistas surge inevitablemente la reivindicación del cuerpo contra el poder, de la salud contra la economía, del placer contra las normas morales de la sexualidad, del matrimonio, del pudor. Y, de resultas, lo que hacía que el poder fuera fuerte se convierte en aquello por lo cual es atacado... El poder ha avanzado sobre el cuerpo, se ve expuesto en el cuerpo mismo... Recuerde el pánico de las instituciones del cuerpo social (médicos, políticos) ante la idea de la unión libre o el aborto... De hecho, la impresión de que el poder vacila es falsa, porque puede efectuar un repliegue, desplazarse, investirse en otra parte... y la batalla continúa.

—¿Esa sería la explicación de las famosas "recuperaciones" del cuerpo por parte de la pornografía o la publicidad?

—No estoy del todo de acuerdo en hablar de "recuperación". Es el desarrollo estratégico normal de una lucha... Tomemos un ejemplo preciso, el del autoerotismo. Los controles de la masturbación prácticamente no existían en Europa antes del siglo XVIII. De repente aparece un motivo de pánico: una enfermedad espantosa se difunde en el mundo occidental, los jóvenes se masturban. En nombre de ese miedo se instauró sobre el cuerpo de los niños –a través de las familias, pero sin que estas estuvieran en su origen– un control, una vigilancia de la sexualidad, una objetivación de la sexualidad con una persecución de los cuerpos. Pero la sexualidad, al convertirse de tal modo en un objeto de preocupación y análisis, como blanco de la vigilancia y el control, generaba al mismo tiempo la intensificación de los deseos de cada uno por, en y sobre su propio cuerpo.

El cuerpo se convirtió en el motivo de una lucha entre los hijos y los padres, entre el niño y las instancias de control. La revuelta del cuerpo sexual es el contraefecto de ese avance. ¿Cómo responde el poder? Mediante una explotación económica (y tal vez ideológica) de la erotización, desde los productos de bronceado hasta las películas porno... En respuesta a la revuelta del cuerpo, encontramos una nueva investidura que ya no se presenta bajo la forma del control-represión, sino bajo la del control-estimulación: "¡Desnúdate... pero sé delgado, bello, bronceado!". A todo movimiento de uno de los dos adversarios responde el movimiento del otro. Pero no es una "recuperación" en el sentido en que hablan de ella los izquierdistas. Hay que aceptar lo indefinido de la lucha... Lo cual no quiere decir que no terminará algún día...

—¿Una nueva estrategia revolucionaria de toma del poder no pasa por una nueva definición de una política del cuerpo?

—El problema del cuerpo surgió, cada vez con más insistencia, en el desarrollo de un proceso político (no sé si es revolucionario). Podemos decir que lo que pasó desde 1968 –y

probablemente lo que lo preparó– fue profundamente antimarxista. ¿Cómo van a poder los movimientos revolucionarios europeos emanciparse del "efecto Marx", de las instituciones propias de los siglos XIX y XX? Esa era la orientación de dichos movimientos. En este cuestionamiento de la identidad marxismo = proceso revolucionario, una identidad que constituía una especie de dogma, la importancia del cuerpo es uno de los aspectos importantes, si no esenciales.

—¿Cuál es la evolución de la relación corporal entre las masas y el aparato de Estado?

—Hay que dejar de lado ante todo una tesis muy difundida según la cual el poder, en nuestras sociedades burguesas y capitalistas, habría negado la realidad del cuerpo en beneficio del alma, la conciencia, la idealidad. En efecto, nada es más material, nada es más físico, más corporal que el ejercicio del poder... ¿Cuál es el tipo de investidura del cuerpo que es necesaria y suficiente para el funcionamiento de una sociedad capitalista como la nuestra? Creo que, desde el siglo XVIII hasta comienzos del siglo XX, se creyó que la investidura del cuerpo por el poder debía ser intensa, pesada, constante, meticulosa. De ahí los tremendos regímenes disciplinarios que encontramos en las escuelas, los hospitales, los cuarteles, los talleres, los complejos de viviendas sociales, los edificios, las familias... y luego, a partir de los años sesenta, se advirtió que ese poder tan pesado ya no era tan indispensable como se creía, y que las sociedades industriales podían contentarse con un poder sobre el cuerpo mucho más laxo. Se descubrió entonces que los controles de la sexualidad podían atenuarse y adoptar otras formas. Queda por estudiar qué cuerpo necesita la sociedad actual...

—¿Su interés actual por el cuerpo se diferencia de las interpretaciones de hoy en día?

—Me diferencio, me parece, a la vez de la perspectiva marxista y de la perspectiva paramarxista. En lo concerniente a la primera, no me cuento entre los que tratan de identificar los efectos del poder en el plano de la ideología. Me pregunto efectivamente si, antes de plantear la cuestión de la ideología, no sería más materialista estudiar la cuestión del cuerpo y de los efectos del poder sobre este. Lo que me molesta en los análisis que privilegian la ideología es que siempre se supone un sujeto humano cuyo modelo es obra de la filosofía clásica, y que estaría dotado de una conciencia de la que el poder vendría a adueñarse.

—Pero en la perspectiva marxista está la conciencia del efecto del poder sobre el cuerpo en la situación de trabajo.

—Desde luego. Pero mientras que en nuestros días las reivindicaciones son más las del cuerpo asalariado que las de los asalariados, apenas se oye hablar de ellas como tales... Todo sucede como si los discursos "revolucionarios" siguieran impregnados de temas rituales que se refieren a los análisis marxistas. Y, si en Marx hay cosas muy interesantes sobre el cuerpo, el marxismo –en cuanto realidad histórica– lo ocultó terriblemente en beneficio de la conciencia y la ideología...

También hay que diferenciarse de los paramarxistas como Marcuse, que atribuyen a la noción de represión [*répression*] un papel exagerado. En efecto, si la única función del poder fuera reprimir, si este trabajara solo en la modalidad de la censura, la exclusión, el bloqueo, la represión [*refoulement*],[1] a la manera de un gran superyó, si solo se ejerciera de una forma negativa, sería muy frágil. Si es fuerte, es porque produce efectos positivos en el plano del deseo –esto comienza a

1 Sobre los términos franceses para designar la represión, véase n. 5 de "Poderes y estrategias". [N. de T.]

saberse– y también en el del saber. Lejos de impedir el saber, el poder lo produce. Si se ha podido constituir un saber sobre el cuerpo, ha sido a través de un conjunto de disciplinas militares y escolares. A partir de un poder sobre el cuerpo fue posible un saber fisiológico, orgánico.

El arraigo del poder, las dificultades que se experimentan para desprenderse de él, provienen de todos esos vínculos. Por eso la noción de represión [*répression*] a la cual se reducen en general los mecanismos del poder me parece muy insuficiente y quizá peligrosa.

—Usted estudia sobre todo los micropoderes que se ejercen en lo cotidiano. ¿No pasa por alto el aparato de Estado?

—En efecto, los movimientos revolucionarios marxistas y marxistizados han privilegiado desde fines del siglo XIX el aparato de Estado como blanco de la lucha.

¿A qué llevó eso en definitiva? Para poder luchar contra un Estado que no es solo un gobierno, en el movimiento revolucionario debe darse un equivalente en términos de fuerzas político-militares y, en consecuencia, que se constituya como partido, modelado –desde adentro– como un aparato de Estado, con los mismos mecanismos de disciplina, las mismas jerarquías, la misma organización de los poderes. Esta consecuencia es gravosa. En segundo lugar, la toma del aparato de Estado –y esta fue una gran discusión dentro del propio marxismo– ¿debe considerarse como una simple ocupación con eventuales modificaciones o bien ser la oportunidad de su destrucción? Usted sabe cómo se arregló finalmente este problema: hay que socavar el aparato, pero no hasta el final, porque, una vez establecida la dictadura del proletariado, no por ello habrá terminado la lucha de clases... Es menester, por lo tanto, que el aparato de Estado esté lo bastante intacto para que se lo pueda utilizar contra los enemigos de clase. Y llegamos con ello a la segunda consecuencia: el aparato de Estado debe prolon-

garse, al menos hasta cierto punto, durante la dictadura del proletariado. Por último, tercera consecuencia: para hacer funcionar esos aparatos de Estado que serán ocupados pero no destruidos, conviene recurrir a los técnicos y los especialistas. Y para hacerlo se utiliza la vieja clase familiarizada con el aparato, es decir, la burguesía. Eso es sin duda lo que pasó en la URSS. De ningún modo pretendo sostener que el aparato de Estado no sea importante, pero me parece que entre todas las condiciones que deben reunirse para no repetir la experiencia soviética, para que el proceso revolucionario no se empantane, una de las primeras cosas que debemos entender es que el poder no está localizado en el aparato de Estado y que nada cambiará en la sociedad si los mecanismos de poder que funcionan al margen de los aparatos de Estado, por debajo de ellos, a su lado, en un nivel mucho más ínfimo, cotidiano, no se modifican.

—Vayamos justamente a las ciencias humanas y al psicoanálisis en particular...

—El caso del psicoanálisis es efectivamente interesante. Se estableció contra cierto tipo de psiquiatría (la de la degeneración, la eugenesia, la herencia). Esa práctica y esa teoría –representadas en Francia por Magnan– constituyeron su gran contrapunto. Entonces, en efecto, con respecto a esa psiquiatría (que sigue siendo además la de los psiquiatras actuales), el psicoanálisis tuvo un papel liberador. Y en ciertos países (pienso en Brasil) todavía tenía un papel político positivo de denuncia de la complicidad entre los psiquiatras y el poder. Vea lo que pasa en los países del Este. Quienes se interesan en el psicoanálisis no son los más disciplinados de los psiquiatras...

No por ello deja de ser cierto que, en nuestras sociedades, el proceso continúa y se ha investido de otra manera... En algunas de sus funciones, el psicoanálisis tiene efectos que entran en el marco del control y la normalización.

Si se logra modificar esas relaciones o hacer intolerables los efectos de poder que se propagan en ellas, se tornará mucho más difícil el funcionamiento de los aparatos de Estado... Otra ventaja de hacer la crítica de las relaciones en el nivel ínfimo: dentro de los movimientos revolucionarios ya no se podrá reconstruir la imagen del aparato de Estado.

—A lo largo de sus estudios sobre la locura y la prisión se asiste a la constitución de una sociedad cada vez más disciplinaria. Esta evolución histórica parece guiada por una lógica casi ineluctable...

—Trato de analizar de qué manera, en los inicios de las sociedades industriales, se introdujo un aparato punitivo, un dispositivo de selección entre los normales y los anormales. A continuación tendré que hacer la historia de lo que sucedió en el siglo XIX, mostrar cómo, a través de una serie de ofensivas y contraofensivas, efectos y contraefectos, se pudo llegar al muy complejo estado actual de las fuerzas y al perfil contemporáneo de la batalla. La coherencia no es el resultado de una puesta al día de un proyecto, sino de la lógica de las estrategias que se oponen unas a otras. La arqueología de las ciencias humanas debe edificarse sobre el estudio de los mecanismos de poder que han investido los cuerpos, los gestos y los comportamientos.

Esa arqueología reencuentra, además, una de las condiciones de su surgimiento: el gran esfuerzo de disciplinamiento y normalización efectuado en el siglo XIX. Freud lo sabía bien. En materia de normalización, tenía conciencia de ser más fuerte que los demás. Entonces, ¿qué es ese pudor sacralizador consistente en decir que el psicoanálisis no tiene nada que ver con la normalización?

—¿Cuál es el papel del intelectual en la práctica militante?

—El intelectual ya no tiene que desempeñar el papel de consejero. Corresponde que el proyecto, las tácticas, los objetivos a

alcanzar, los encuentren los mismos que combaten y se debaten. Lo que puede hacer el intelectual es proporcionar instrumentos de análisis; en la actualidad, ese es en esencia el papel del historiador. Se trata, en efecto, de tener una percepción densa, larga del presente que permita identificar dónde están las líneas de fragilidad, dónde los puntos fuertes, a qué se han vinculado los poderes –conforme a una organización que hoy tiene ciento cincuenta años–, dónde se han implantado. En otras palabras, hacer un relevamiento topográfico y geológico de la batalla... Ese es el papel del intelectual. Pero en cuanto a decir: esto es lo que ustedes deben hacer, sin duda que no.

—¿Quién coordina la acción de los agentes de la política del cuerpo?

—Es un conjunto sumamente complejo acerca del cual estamos obligados a preguntarnos en definitiva cómo puede ser tan sutil en su distribución, sus mecanismos, sus controles recíprocos, sus ajustes, cuando nadie ha pensado el conjunto. Es un mosaico muy complejo. En ciertas épocas aparecen agentes de enlace... Tome el ejemplo de la filantropía a comienzos del siglo XIX: hay gente que se mezcla en la vida de los otros, en su salud, en la alimentación, en la vivienda... De esta función confusa salieron luego personajes, instituciones, saberes... una higiene pública, inspectores, asistentes sociales, psicólogos. Y más adelante, hoy, se asiste a una proliferación de categorías de trabajadores sociales.

Como es natural, la medicina ha tenido un papel fundamental de denominador común. Su discurso pasaba de uno a otro. En nombre de la medicina se llegaba a ver cómo estaban instaladas las casas, pero también en su nombre se catalogaba a un loco, un criminal, un enfermo... Pero hay –en realidad– un mosaico muy variado de todos esos "trabajadores sociales" sobre la base de una matriz confusa como la filantropía...

Lo interesante es ver no el proyecto que ha presidido todo eso, sino, en términos de estrategia, cómo se introdujeron las piezas.

8. Las relaciones de poder penetran en los cuerpos

[Entrevista con Lucette Finas, 1977.]

—*Señor Foucault,* La voluntad de saber, *primer volumen de su* Historia de la sexualidad, *me parece un texto impresionante en todos los aspectos. La tesis que usted defiende en él, inesperada y simple a primera vista, se revela poco a poco muy compleja. Digamos, para resumirla, que entre el poder y el sexo la relación no sería de represión, sino lo contrario. Pero, antes de ir más lejos, trasladémonos a su clase inaugural en el Collège de France, en diciembre de 1970. En ella usted analiza los procedimientos que controlan la producción del discurso. Entre ellos se cuentan: la prohibición; luego, la vieja división entre razón y locura, y por último, la voluntad de verdad. ¿Querría precisarnos los vínculos de* La voluntad de saber *con* El orden del discurso, *y decirnos si, a lo largo de su demostración, voluntad de saber y voluntad de verdad se superponen?*

—En *El orden del discurso* creo haber mezclado dos concepciones o, mejor, propuse una respuesta inadecuada a una cuestión que me parece legítima (la articulación de los hechos de discurso con los mecanismos de poder). Es un texto que escribí en un momento de transición. Hasta entonces, me parece que aceptaba la concepción tradicional del poder, el poder como mecanismo esencialmente jurídico, el que dicta la ley, el que prohíbe, el que dice no, con toda una retahíla de efectos negativos: exclusión, rechazo, bloqueo, negaciones, ocultamientos...

Ahora bien, creo que esta concepción es inadecuada. Sin embargo, me había bastado en la *Historia de la locura* (y no es que en sí mismo este libro fuera satisfactorio o suficiente),

porque la locura es un caso privilegiado: durante el período clásico, el poder se ejerció sin duda sobre ella al menos bajo la forma fundamental de la exclusión. Se asiste entonces a una gran reacción de rechazo en la que está implicada la locura. De modo que, al analizar ese hecho, pude utilizar, sin demasiados problemas, una concepción puramente negativa del poder. A partir de cierto momento me pareció que era insuficiente; me sucedió así en el transcurso de una experiencia concreta que pude hacer, desde 1971-1972, en relación con las prisiones. El caso de la penalidad me convenció de que debía ver las cosas no tanto en términos de derecho como de tecnología, en términos de táctica y estrategia, y esa sustitución de una grilla jurídica y negativa por una grilla técnica y estratégica traté de implementarla en *Vigilar y castigar* y de utilizarla, luego, en la *Historia de la sexualidad.* De modo que abandonaría de bastante buena gana todo lo que en el orden del discurso puede presentar las relaciones del poder con el discurso como mecanismos negativos de enrarecimiento.

—El lector que recuerda su Historia de la locura en la época clásica *conserva la imagen de la gran locura barroca encerrada y reducida al silencio. A mediados del siglo XVII se construye apresuradamente en toda Europa el manicomio. ¿Esto quiere decir que la historia moderna, si bien impuso silencio a la locura, desató la lengua del sexo? ¿O bien una misma obsesión –preocupación por la locura, preocupación por el sexo– habría conducido, en el doble plano del discurso y los hechos, a resultados opuestos entre sí? ¿Y por qué?*

—Creo, en efecto, que entre la locura y la sexualidad hay una serie de relaciones históricas que son importantes y que, sin duda, yo no había percibido en el momento de escribir la *Historia de la locura.* En ese momento tenía en mente hacer dos historias paralelas: por un lado, la historia de la exclusión de la locura y de las divisiones que se efectuaron a partir de ahí, y por otro, una historia de las delimitaciones que se produjeron en el campo de la sexualidad (sexualidad permi-

tida y prohibida, normal y anormal, la de las mujeres y la de los varones, la de los adultos y la de los niños); pensaba en toda una serie de particiones binarias que habrían sacado provecho, a su manera, de la gran partición razón-sinrazón que yo había tratado de reconstruir en relación con la locura. Pero creo que eso es insuficiente; si la locura, al menos durante un siglo, fue en esencia el objeto de operaciones negativas, la sexualidad, por su parte, había supuesto ya desde esa época investiduras mucho más precisas y positivas. Pero a partir del siglo XIX se produjo un fenómeno absolutamente fundamental, la trabazón, la imbricación de las dos grandes tecnologías de poder: la que tramaba la sexualidad y la que separaba la locura. La tecnología concerniente a esta última pasó de negativa a positiva y de binaria a compleja y multiforme. Nace entonces una gran tecnología de la psique que es uno de los rasgos fundamentales de nuestro siglo XIX y nuestro siglo XX: ella hace del sexo a la vez la verdad oculta de la conciencia racional y el sentido descifrable de la locura, el sentido común a ambas, y por lo tanto lo que permite tener influjo sobre una y otra conforme a las mismas modalidades.

—Tal vez haya que descartar tres malentendidos posibles. ¿Su refutación de la hipótesis represiva no consiste ni en un simple desplazamiento de acento ni en una constatación de negación o ignorancia por parte del poder? Tomemos por ejemplo la Inquisición. ¡En lugar de poner en evidencia la represión a la que somete al hereje, podríamos poner el acento en la voluntad de saber que preside la tortura! ¿No va usted en esa dirección? ¿O quiere decir que el poder se oculta a sí mismo su interés por el sexo o que el sexo habla a espaldas de un poder al que desbordaría en sordina?

—Creo que mi libro, en efecto, no corresponde a ninguno de esos temas y objetivos a los que usted se refiere como otros tantos malentendidos. Malentendido sería una palabra un poco severa, además, para designar esas interpretaciones o, mejor, esas delimitaciones de mi libro. Tomemos la primera:

quise, en efecto, desplazar los acentos y poner de relieve mecanismos positivos allí donde suelen acentuarse más bien los mecanismos negativos.

Así, acerca de la penitencia, siempre se destaca que el cristianismo sanciona en ella la sexualidad, autorizando solo algunas formas y castigando todas las demás. Pero también hay que señalar, creo, que en el centro de la penitencia cristiana está la confesión, y en consecuencia la revelación de las faltas, el examen de conciencia, y con ello toda una extracción de saber y discursos sobre el sexo que ha inducido una serie de efectos teóricos (por ejemplo, el gran análisis de la concupiscencia en el siglo XVII) y prácticos (una pedagogía de la sexualidad que a continuación se laicizó y medicalizó). Así como también he hablado de la manera como las diferentes instancias o las diferentes transformaciones del poder se habían dejado llevar, en cierto modo, por el placer mismo de su ejercicio. Hay en la vigilancia, y más precisamente en la mirada de los vigilantes, algo que no es ajeno al placer de vigilar y al placer de vigilar el placer. Eso quise decirlo, pero no es la totalidad de lo que expongo. He insistido asimismo en los mecanismos de reacción de los que usted hablaba. Es indudable, por ejemplo, que las explosiones de histeria que se manifestaron en los hospitales en la segunda mitad del siglo XIX fueron en verdad un mecanismo de reacción, un contragolpe respecto del ejercicio mismo del poder psiquiátrico: los psiquiatras recibieron el cuerpo histérico de sus pacientes en plena cara (quiero decir, en pleno saber y en plena ignorancia), sin haberlo querido y sin saber siquiera cómo sucedía. Esos elementos están en mi libro, no hay duda, pero no constituyen su parte esencial; es menester comprenderlos, me parece, sobre la base de la instauración de un poder que se ejerce sobre el cuerpo mismo. Mi intención es tratar de mostrar cómo pueden las relaciones de poder penetrar materialmente en el espesor mismo de los cuerpos sin que la representación de los sujetos tenga que relevarlas. Si el poder afecta el cuerpo, no es porque antes se haya interiorizado en

la conciencia de la gente. Hay una red de biopoder, de somatopoder que es en sí misma una red a partir de la cual se origina la sexualidad como fenómeno histórico y cultural en cuyo interior nos reconocemos y nos perdemos a la vez.

—*En la página 121 de* La voluntad de saber, *en respuesta, parece, a la expectativa del lector, usted distingue del poder como conjunto de instituciones y aparatos el poder como multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes al dominio donde se inscriben. Ese poder, ese poder-juego, usted muestra que se produce en todo momento, en todos los puntos, en todas las relaciones de un punto con otro. ¿Y, si no entendemos mal, es ese poder el que no sería exterior al sexo, sino todo lo contrario?*

—Para mí, lo esencial del trabajo es una reelaboración de la teoría del poder, y no estoy seguro de que el mero placer de escribir sobre la sexualidad me haya motivado lo suficiente para comenzar esa serie de seis volúmenes (al menos), si no me hubiera sentido impulsado por la necesidad de retomar en parte la cuestión del poder. Me parece que con demasiada frecuencia, y según el modelo prescripto por el pensamiento jurídico-filosófico de los siglos XVI y XVII, el problema del poder se reduce al problema de la soberanía: ¿qué es el soberano? ¿Cómo puede constituirse el soberano? ¿Qué liga a los individuos al soberano? Es este problema, planteado por los juristas monárquicos y antimonárquicos desde el siglo XIII hasta el siglo XIX, el que sigue asediándonos y el que, me parece, descalifica toda una serie de dominios de análisis; sé que pueden parecer muy empíricos y secundarios, pero después de todo conciernen a nuestro cuerpo, nuestra existencia, nuestra vida cotidiana. Contra ese privilegio del poder soberano, intenté hacer valer un análisis que fuera en otra dirección. Entre cada punto de un cuerpo social, entre un hombre y una mujer, en una familia, entre un maestro y su alumno, entre el que sabe y el que no sabe pasan relaciones de poder que no son la proyección lisa y llana del gran poder

soberano sobre los individuos; son más bien el suelo móvil y concreto sobre el cual ese poder se implanta, las condiciones de posibilidad para que pueda funcionar. La familia, aun en nuestros días, no es el simple reflejo, la prolongación del poder estatal: no es la representante del Estado ante los hijos, así como el varón no es el representante del Estado ante la mujer. Para que el Estado funcione como funciona, es preciso que el hombre tenga con la mujer, o el adulto con los niños, relaciones de dominación bien específicas que tienen su propia configuración y su relativa autonomía.

Creo que hay que desconfiar de toda una temática de la representación que estorba los análisis del poder. Durante mucho tiempo fue la cuestión de saber cómo podían las voluntades individuales ser representadas en o por la voluntad general. Hoy es la afirmación tantas veces repetida de que el padre, el marido, el jefe, el adulto, el profesor representan un poder de Estado que, por su parte, representa los intereses de una clase. Eso no rinde cuentas ni de la complejidad de los mecanismos, ni de su especificidad, ni de los apoyos, complementariedades y a veces bloqueos que esa diversidad implica.

En términos generales, creo que el poder no se construye a partir de voluntades (individuales o colectivas), así como no deriva de intereses. El poder se construye y funciona a partir de poderes, de múltiples cuestiones y efectos de poder. Lo que hay que estudiar es ese dominio complejo. Esto no quiere decir que sea independiente y que pueda descifrárselo al margen del proceso económico y de las relaciones de producción.

—Al leer lo que en su texto puede considerarse un intento de elaborar una nueva concepción del poder, uno queda dividido entre la imagen de la computadora y la del individuo, aislado o presuntamente aislado, dueño él también de un poder específico.

—La idea de que, como la fuente o el punto de acumulación del poder es el Estado, debe pedírsele cuentas de todos los

dispositivos de poder no parece tener, a mi juicio, gran fecundidad histórica, o digamos que su fecundidad histórica hoy se ha agotado. El proceder inverso parece actualmente más fértil: pienso en estudios como los de Jacques Donzelot sobre la familia (él muestra que las formas absolutamente específicas de poder ejercidas dentro de las familias fueron penetradas por mecanismos más generales de tipo estatal gracias a la escolarización, pero que los poderes de tipo estatal y los poderes de tipo familiar conservaron su especificidad y solo pudieron ensamblarse verdaderamente en la medida en que se respetó cada uno de sus mecanismos). Del mismo modo, François Ewald hace un estudio de las minas, el establecimiento de sistemas de control patronal y la manera en que este se transmitió, pero sin perder su eficacia en las grandes gestiones estatales.

—¿Es posible, a partir de esta nueva puesta en juego de lo que llamamos poder, adoptar respecto a este un punto de vista político? Ahora bien, usted habla de la sexualidad como un dispositivo político. ¿Querría definir la acepción que da a "político"?

—Si es cierto que el conjunto de las relaciones de fuerza en una sociedad dada constituye el dominio de la política, y que una política es una estrategia más o menos global que trata de coordinar y dar un objetivo a esas relaciones, creo que se puede responder de la siguiente manera a sus preguntas: la política no es lo que determina en última instancia (o sobredetermina) relaciones elementales y por naturaleza neutras. Toda relación de fuerza implica a cada momento una relación de poder (que es en cierto modo su corte instantáneo), y cada relación de poder remite, como a su efecto pero también como a su condición de posibilidad, a un campo político del que forma parte. Decir que "todo es político" es expresar esa omnipresencia de las relaciones de fuerza y su inmanencia a un campo político, pero es asignarse la tarea aún apenas esbozada de desenredar esa madeja indefinida. No hay que

pulverizar un análisis de este tipo en una culpabilización individual (como la que se practica sobre todo desde hace décadas en el existencialismo de la autoflagelación; usted sabe: cada cual es responsable de todo, no hay en el mundo una sola injusticia de la que no seamos cómplices); tampoco hay que eludirlo mediante uno de esos desplazamientos que hoy se efectúan de buena gana: todo esto deriva de una economía mercantil, o de la explotación capitalista, o simplemente de esta sociedad podrida (entonces, los problemas del sexo, de la delincuencia o de la locura deben postergarse hasta que haya otra sociedad). La crítica y el análisis políticos están en buena parte por inventarse, pero también lo están las estrategias que permitirán a la vez modificar las relaciones de fuerza y coordinarlas de manera tal que esa modificación sea posible y se inscriba en la realidad. Vale decir que el problema no consiste tanto en definir una posición política (lo cual nos reduce a elegir en un tablero ya establecido) como en imaginar y dar existencia a nuevos esquemas de politización. Si politizar es reducir a elecciones, a organizaciones prefabricadas, todas las relaciones de fuerza y los mecanismos de poder que ha revelado el análisis, entonces no vale la pena. A las nuevas grandes técnicas de poder (que corresponden a las economías multinacionales o a los Estados burocráticos) debe oponerse una politización que tenga nuevas formas.

—Una de las fases y consecuencias de su investigación consiste en distinguir de manera muy desconcertante sexo y sexualidad. ¿Puede precisar esa distinción y decirnos cómo tenemos que leer de ahora en más el título de su Historia de la sexualidad*?*

—Esa cuestión fue la dificultad central de mi libro; había empezado a escribirlo como una historia de la manera en que se había encubierto y travestido el sexo con esa especie de fauna, esa vegetación extraña que sería la sexualidad. Ahora bien, creo que esa oposición entre sexo y sexualidad remitía a una posición del poder como ley y prohibición: el poder ha-

bría introducido un dispositivo de sexualidad para decir no al sexo. Mi análisis seguía estando prisionero de la concepción jurídica del poder. Me fue necesario llevar a cabo una inversión: supuse que la idea de sexo era intrínseca al dispositivo de la sexualidad y que, por consiguiente, lo que debe encontrarse en su raíz no es el sexo rechazado, es una economía positiva de los cuerpos y el placer.

Ahora bien, en la economía de los placeres tal como funciona en Occidente hay una característica fundamental: el sexo le sirve de principio de inteligibilidad y medida. Desde hace milenios, se tiende a hacernos creer que la ley de todo placer es, secretamente al menos, el sexo, y que esto justifica la necesidad de su moderación y brinda la posibilidad de su control. Estos dos temas –que en el fondo de todo placer está el sexo y que la naturaleza de este quiere que se aboque y se limite a la procreación– no son temas cristianos en su origen sino estoicos, y el cristianismo se vio obligado a retomarlos cuando quiso integrarse a las estructuras estatales del Imperio Romano, cuya filosofía casi universal era el estoicismo. El sexo se convirtió entonces en la cifra del placer. En Occidente (a diferencia de las sociedades dotadas de un arte erótico, donde la intensificación del placer tiende a desexualizar el cuerpo) esa codificación del placer por las leyes del sexo dio lugar, en definitiva, a todo el dispositivo de la sexualidad. Y este nos hace creer que nos liberamos cuando decodificamos cualquier placer en términos de un sexo por fin descubierto. Cuando en realidad hay que tender más bien a una desexualización, una economía general del placer que no esté regida por normas sexuales.

—Su análisis muestra al psicoanálisis en una arqueología un tanto sospechosa y vergonzante. El psicoanálisis devela su doble pertenencia, al menos respecto de sus raíces, por un lado a la confesión inquisitorial, por otro a la medicalización psiquiátrica. ¿Es ese, en efecto, su punto de vista?

—Podemos decir, desde luego, que el psicoanálisis participa del tremendo crecimiento e institucionalización de los procedimientos de confesión tan característicos de nuestra civilización. Forma parte, a más corto plazo, de una medicalización de la sexualidad que es también un fenómeno extraño: en tanto que en el arte erótico lo medicalizado son más bien los medios (farmacéuticos o somáticos) que sirven para intensificar el placer, en Occidente tenemos una medicalización de la propia sexualidad como si fuera una zona de fragilidad patológica particular en la existencia humana. Toda sexualidad corre a la vez el riesgo de ser enferma y de inducir un número infinito de enfermedades. No se puede negar que el psicoanálisis está en el punto de cruce de esos dos procesos. Cómo pudo constituirse el psicoanálisis en la época en que apareció es algo que trataré de ver en los volúmenes ulteriores. Temo simplemente que, en relación con él, se produzca lo que se produjo con la psiquiatría cuando traté de hacer "la historia de la locura": intenté contar lo que había pasado hasta comienzos del siglo XIX. Ahora bien, los psiquiatras interpretaron mi análisis como un ataque a la psiquiatría. No sé qué va a pasar con los psicoanalistas, pero temo que entiendan como antipsicoanálisis algo que no será más que una genealogía.

¿Por qué una arqueología de la psiquiatría funciona como antipsiquiatría, mientras que una arqueología de la biología no funciona como una antibiología? ¿Se debe al carácter parcial del análisis? ¿No será más bien a causa de cierta mala relación de la psiquiatría con su propia historia, cierta incapacidad suya, habida cuenta de lo que ella es, para admitir su propia historia? Ya veremos cómo recibe el psicoanálisis la cuestión de su historia.

—*¿Tiene la impresión de que su* Historia de la sexualidad *promoverá un avance de la cuestión femenina? Pienso en lo que usted dice en torno de la histerización y la psiquiatrización del cuerpo de la mujer.*

—Algunas ideas, pero vacilantes, no bien establecidas. Serán la discusión y las críticas que sigan a cada volumen las que permitan quizá despejarlas. Pero no soy yo quien tiene que establecer las reglas de uso.

—*En* La voluntad de saber *se trata de hechos y discursos, hechos y discursos contenidos en su propio discurso, en ese orden de su discurso que se presenta más bien como un desorden, a condición de separar con claridad el prefijo. Usted vuela de un punto a otro de su demostración, suscita por sí mismo a sus contradictores, como si el lugar de su análisis lo precediera y forzara. Su escritura, por otra parte, procura describir ante la mirada del lector relaciones abstractas y de larga distancia. ¿Está usted de acuerdo con la dramatización de su análisis y su carácter de ficción?*

—Ese libro carece de una función demostrativa. Está ahí como un preludio, para explorar el teclado, esbozar un poco los temas y ver cómo reacciona la gente, dónde van a estar las críticas, dónde van a estar las incomprensiones, dónde van a estar los enojos: he escrito ese primer volumen para hacer que los restantes, en cierto modo, sean permeables a todas esas reacciones. En cuanto al problema de la ficción, es para mí un problema muy importante: me doy perfecta cuenta de que nunca he escrito otra cosa que ficciones. No quiero decir, empero, que por eso estén al margen de la verdad. Me parece que existe la posibilidad de hacer trabajar la ficción en la verdad, inducir efectos de verdad con un discurso de ficción y procurar que el discurso de verdad suscite, produzca algo que aún no existe, y por lo tanto "ficcione". Se "ficciona" la historia a partir de una realidad política que la torna verdadera, se "ficciona" una política que todavía no existe a partir de una verdad histórica.

9. Espacio y poder: respuestas sobre la geografía

[Entrevista de 1976.]

La geografía debe estar sin duda en el centro de mis ocupaciones.
MICHEL FOUCAULT

—*El trabajo que usted ha emprendido no solo coincide en gran parte con la reflexión que hemos puesto en marcha en geografía y, de manera más general, sobre las ideologías y estrategias del espacio, sino que también la alimenta.*

En nuestra interrogación sobre la geografía, hemos dado con una serie de conceptos: saber, poder, ciencia, formación discursiva, mirada, episteme, *y su arqueología ha contribuido a orientar nuestra reflexión. Así, la hipótesis propuesta en* La arqueología del saber *en el sentido de que una formación discursiva no se define ni por un objeto, ni por un estilo, ni por un juego de conceptos permanentes, ni por la persistencia de una temática, y debe aprehenderse en cambio como un sistema de dispersión regulado, nos ha permitido delimitar mejor el discurso geográfico.*

Por eso nos ha sorprendido su silencio en lo concerniente a la geografía (salvo error, usted solo menciona su existencia en una comunicación consagrada a Cuvier, y, aun así, en esa mención no hace más que relegarla al ámbito de las ciencias naturales).[1] *Por paradójico*

1 Michel Foucault, "La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie", *Revue d'Histoire des Sciences et de Leurs Applications,* 23(1), enero-marzo de 1970, pp. 53-92, reed. en *Dits et écrits, 1954-1988* (1994), 2 vols., ed. de Daniel Defert y François Ewald con la colaboración de Jacques Lagrange, París, Gallimard, 2001, col. "Quarto", vol. 1, núm. 77,

que parezca, si hubiéramos visto que se la tomaba en cuenta nos habríamos sorprendido, dado que, a pesar de Kant y Hegel, los filósofos ignoran la geografía. ¿Hay que acusar de ello a los geógrafos, que desde Vidal de La Blache han tomado la precaución de encerrarse, al abrigo de las ciencias sociales, el marxismo, la epistemología y la historia de las ciencias, o a los filósofos, molestos frente a una geografía inclasificable, "desplazada", a caballo entre las ciencias naturales y las ciencias sociales? ¿La geografía tiene un "lugar" en su arqueología del saber? ¿No reproduce usted, arqueologizándola, la separación entre ciencias de la naturaleza (la investigación, el cuadro) y ciencias del hombre (el examen, la disciplina), disolviendo por eso mismo el lugar donde la geografía podría establecerse?

—Para empezar, una respuesta llanamente empírica. A continuación trataremos de ver si detrás hay otra cosa. Si hiciera la lista de todas las ciencias, todos los conocimientos, todos los dominios del saber de los que no hablo y de los que debería hablar, y de los que de una manera u otra estoy cerca, esa lista sería casi infinita. No hablo de bioquímica, no hablo de arqueología. Ni siquiera he hecho una arqueología de la historia. Ocuparse de una ciencia porque es interesante, porque es importante o porque su historia tiene al parecer algo de ejemplar no me parece un buen método. Es sin duda un buen método si se quiere hacer una historia correcta, limpia, conceptualmente aséptica. Pero, tan pronto como se quiere hacer una historia que tenga un sentido, una utilización, una eficacia política, solo puede hacérsela de manera correcta a condición de vincularse, de una manera u otra, a los combates que se desarrollan en ese dominio. He tratado de hacer la genealogía, en primer lugar, de la psiquiatría, porque tenía cierta práctica y cierta experiencia en el hospital psiquiátrico

---

pp. 898-934 [ed. esp.: "La situación de Cuvier en la historia de la biología", en *Saber y verdad*, trad. de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Madrid, La Piqueta, 1991; no incluye la extensa discusión que sigue a la intervención de Foucault]. [N. de T.]

y percibía en él combates, líneas de fuerza, puntos de enfrentamiento, tensiones. La historia que he hecho, solo la hice en función de esos combates. El problema, la apuesta, el reto eran poder sostener un discurso veraz y que fuera eficaz desde el punto de vista estratégico, y asimismo ver cómo puede la verdad de la historia tener su efecto político.

—Eso coincide con una hipótesis que le propongo: si hay puntos de enfrentamiento, tensiones, líneas de fuerza en geografía, son subterráneos por el hecho mismo de la ausencia de polémica en ella. Ahora bien, lo que puede atraer a un filósofo, un epistemólogo, un arqueólogo, es o bien arbitrar, o bien sacar provecho de una polémica ya entablada.

—Es cierto que la importancia de una polémica puede ser motivo de atracción. Pero no soy en modo alguno ese tipo de filósofo que pronuncia o quiere pronunciar un discurso de verdad sobre cualquier ciencia. Dictar la ley en todas las ciencias es el proyecto positivista. No estoy seguro de que en ciertas formas de marxismo "renovado" no se haya registrado una tentación semejante, que consistía en decir: el marxismo, como ciencia de las ciencias, puede hacer la teoría de la ciencia y establecer la división entre ciencia e ideología. Ahora bien, esta posición de árbitro, juez, testigo universal, es un papel al que me niego de plano, porque me parece ligado a la institución universitaria de la filosofía. Si hago los análisis que hago, no es porque haya una polémica que quiera arbitrar, sino porque he estado vinculado a ciertos combates: medicina, psiquiatría, penalidad. Jamás pretendí hacer una historia general de las ciencias humanas, ni una crítica en general de la posibilidad de las ciencias. El subtítulo de *Las palabras y las cosas* no es *la* arqueología, sino *una* arqueología de las ciencias humanas.

Les corresponde a ustedes, que tienen una relación directa con lo que pasa en geografía, que se ven ante todas las confrontaciones de poder que pasan por la geografía, les corres-

ponde a ustedes, digo, afrontarlas, darse los instrumentos que les permitan combatir en ese ámbito. Y, en el fondo, deberían decirme: "Usted no se ha ocupado de esta cosa que no le concierne tanto y que no conoce bien". Y yo les respondería: "Si les pueden servir una o dos de las cosas (enfoque o método) que he creído poder utilizar en la psiquiatría, en la penalidad, en la historia natural, encantado de que así sea. Si están obligados a tomar otras o transformar mis instrumentos, muéstrenmelo, porque yo mismo podría también aprovecharlo".

—Usted hace frecuentes referencias a los historiadores: Lucien Febvre, Braudel, Le Roy Ladurie. Y les rinde homenaje en varios lugares. Da la casualidad de que estos historiadores intentaron entablar un diálogo con la geografía e incluso instaurar una geohistoria o una antropogeografía. A través de ellos se planteó la oportunidad de un encuentro con la geografía. Por otra parte, al estudiar la economía política y la historia natural, usted roza el dominio geográfico. Puede señalarse así un afloramiento constante de la geografía, sin que jamás se la tome en cuenta. En mi pregunta no hay ni demanda de una hipotética arqueología de la geografía ni, en verdad, una decepción: solo una sorpresa.

—Tengo ciertos reparos en apelar solo a argumentos de hecho para responder, pero creo que también hay que desconfiar de esa voluntad de esencialidad: si usted no habla de algo, es sin duda porque tiene grandes obstáculos que nosotros vamos a poner al descubierto. Se puede muy bien no hablar de algo simplemente porque no se lo conoce, no porque uno tenga de ello un saber inconsciente y por eso inaccesible. Usted me preguntaba si la geografía tiene un lugar en la arqueología del saber. Sí, a condición de modificar la formulación. Encontrar un lugar para la geografía querría decir que la arqueología del saber tiene un proyecto de cobertura total y exhaustiva de todos los dominios del saber, cosa que no es en absoluto lo que tengo en mente. La arqueología del saber nunca es más que un modo de enfoque.

Es cierto que la filosofía, desde Descartes, en todo caso, siempre estuvo vinculada en Occidente al problema del conocimiento. No escapamos a eso. Quien se pretenda filósofo y no se plantee la pregunta "¿qué es el conocimiento?" o "¿qué es la verdad?", ¿en qué sentido podría decir que es un filósofo? Y por más que yo diga que no soy filósofo, si de un modo u otro me ocupo de la verdad, soy a pesar de todo filósofo. Desde Nietzsche, esta pregunta se transformó. Ya no: ¿cuál es el camino más seguro de la Verdad?, sino ¿cuál ha sido el camino arriesgado de la verdad? Esa era la pregunta de Nietzsche, era también la de Husserl en *La crisis de las ciencias europeas.*[2] La ciencia, la coacción de lo verdadero, la obligación de verdad, los procedimientos ritualizados para producirla atraviesan absolutamente toda la sociedad occidental desde hace milenios y hoy se han universalizado para convertirse en la ley general de todas las civilizaciones. ¿Cuál es su historia, cuáles son sus efectos, cómo se traman con las relaciones de poder? Si se toma este camino, entonces la geografía supone un método semejante. Sin duda hay que intentar este método con la geografía, pero como lo haríamos también con la farmacología, la microbiología, la demografía, qué sé yo. Propiamente hablando, no hay un lugar determinado, pero habría que poder hacer esa arqueología del saber geográfico.

—Si la geografía no es visible, si no se la capta en el campo que usted explora, donde usted practica sus excavaciones, se debe tal vez al proceder deliberadamente histórico o arqueológico que privilegia

2 Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie,* Belgrado, Officina Societatis Philosophiae, 1936, vol. 1, pp. 77-176; versión francesa: *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale,* trad. de G. Granel, París, Gallimard, 1976; [ed. esp.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica,* trad. de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona, Crítica, 1990].

de hecho el factor tiempo. Puede señalarse así una preocupación rigurosa de periodización que contrasta con la vaguedad, la relativa indeterminación de sus localizaciones. Sus espacios de referencia son indistintamente la cristiandad, el mundo occidental, Europa del norte, Francia, sin que exista una verdadera justificación y ni siquiera una precisión al respecto. Usted escribe que "cada periodización recorta en la historia cierto nivel de acontecimientos y, a la inversa, cada capa de acontecimientos exige su periodización cercana, porque, según el nivel que se elija, habrá que delimitar periodizaciones diferentes, y según la periodización que se adopte, se alcanzarán niveles diferentes. Se accede así a la metodología compleja de la discontinuidad". Se puede e incluso es preciso concebir y construir una metodología de la discontinuidad en lo referido al espacio y las escalas espaciales. Usted privilegia, de hecho, el factor tiempo, a riesgo de caer en delimitaciones o espacializaciones nebulosas, nómadas. Espacializaciones inciertas que contrastan con la inquietud de recortar tramos, períodos, eras.

—Tocamos aquí un problema de método, pero también de soporte material, que es ni más ni menos que la posibilidad de que un hombre solo lo recorra. En efecto, yo podría perfectamente decir: historia de la penalidad en Francia. Después de todo, es, en lo esencial, lo que hice en otros lugares con cierta cantidad de desbordes, referencias, puntos de fijación. Si no lo digo, si dejo fluctuar una especie de frontera vaga, un poco occidental, un poco nomádica, es porque la documentación que he amasado desborda un tanto Francia, y muchas veces, para comprender un fenómeno francés, me vi obligado a referirme a algo que pasa en otra parte, que allí sería poco explícito, que es anterior en el tiempo y ha servido de modelo. Lo cual me permite, con la salvedad de modificaciones regionales o locales, situar esos fenómenos en las sociedades anglosajona, española, italiana, etc. No hago más precisiones, porque sería tan abusivo decir "solo hablo de Francia" como decir "hablo de toda Europa". Y, en efecto, habría que precisar –pero sería un trabajo para hacer entre varios– dónde se

detiene ese proceso, a partir de dónde puede decirse "Lo que pasa es otra cosa".

—Esa espacialización incierta contrasta con la profusión de metáforas espaciales –posición, desplazamiento, lugar, campo–; a veces, incluso geográficas –territorio, dominio, suelo, horizonte, archipiélago, geopolítica, región, paisaje–.

—Y bien, veamos un poco esas metáforas geográficas.

Territorio es sin duda una noción geográfica, pero ante todo una noción jurídico-política: lo que cierto tipo de poder controla.

Campo: noción económico-jurídica.

Desplazamiento: se desplazan un ejército, una tropa, una población.

Dominio: noción jurídico-política.

Suelo: noción histórico-geológica.

Región: noción fiscal, administrativa, militar.

Horizonte: noción pictórica, pero también estratégica.

Hay una sola noción que es verdaderamente geográfica, la de archipiélago. Solo la utilicé una vez, para designar, y a causa de Solzhenitsin –el archipiélago carcelario–,[3] la dispersión y al mismo tiempo la cobertura universal de una sociedad por parte de un tipo de sistema punitivo.

—Esas nociones no son, es cierto, estrictamente geográficas. Sin embargo, son las nociones básicas de cualquier enunciado geográfico. Se hace así hincapié en el hecho de que el discurso geográfico produce escasos conceptos y los toma un poco de todos lados. Paisaje es una noción pictórica, pero es un objeto esencial de la geografía tradicional.

3 Michel Foucault, *Surveiller et punir: naissance de la prison*, París, Gallimard, 1975, p. 304 [ed. esp.: *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, trad. de Aurelio Garzón del Camino, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, p. 347]. Expresión suprimida en las ediciones posteriores. [N. del E.] Al respecto, véase n. 5, p. 15 del presente volumen. [E. C.]

—Pero ¿está usted bien seguro de que tomo esas nociones de la geografía y no de donde esta, precisamente, las ha tomado?

—Lo que hay que señalar con referencia a ciertas metáforas espaciales es que son tanto geográficas como estratégicas, lo cual es muy lógico, dado que la geografía se desarrolló a la sombra del ejército. Entre el discurso geográfico y el discurso estratégico puede observarse una circulación de nociones: la región de los geógrafos no es otra que la región militar (de regere, *mandar), y provincia no es otra cosa que el territorio vencido (de* vincere*). El campo remite al campo de batalla...*

—Me han reprochado bastante esas obsesiones espaciales que, en efecto, me han obsesionado. Pero por su intermedio creo haber descubierto lo que en el fondo buscaba: las relaciones que puede haber entre poder y saber. Una vez que el saber puede analizarse en términos de región, dominio, implantación, desplazamiento, transferencia, se puede discernir el proceso mediante el cual el saber funciona como un poder y prolonga sus efectos. Hay una administración del saber, una política del saber, relaciones de poder que pasan a través del saber y que, con toda naturalidad, si queremos describirlas, nos remiten a las formas de dominación a las cuales se refieren nociones como campo, posición, región, territorio. Y el término político-estratégico indica la manera en que lo militar y lo administrativo se inscriben efectivamente, sea en un suelo, sea en formas de discurso. Quien solo considere el análisis de los discursos en términos de continuidad temporal se verá necesariamente encaminado a analizarlos y considerarlos como la transformación interna de una conciencia individual. Construirá aun así una gran conciencia colectiva dentro de la cual pasarían las cosas.

La metaforización de las transformaciones del discurso por medio de un vocabulario temporal conduce necesariamente a la utilización del modelo de la conciencia individual, con

su temporalidad propia. El intento de descifrarlo, en cambio, a través de las metáforas espaciales y estratégicas permite identificar con precisión los puntos en virtud de los cuales los discursos se transforman en, a través de y a partir de las relaciones de poder.

—*Althusser, en* Para leer *El capital, plantea, y se plantea, una cuestión análoga: "El recurso a las metáforas espaciales [...] de las que se vale el presente texto plantea un problema teórico: el de la legitimidad de su presencia en un discurso de pretensión científica. Este problema puede expresarse de la siguiente manera: ¿por qué cierta forma de discurso científico requiere necesariamente el uso de metáforas tomadas de discursos no científicos?".*[4] *De ese modo, Althusser presenta el recurso a las metáforas espaciales como algo necesario, pero al mismo tiempo regresivo, no riguroso. Todo hace pensar, al contrario, que las metáforas espaciales, lejos de ser reaccionarias, tecnocráticas, abusivas o ilegítimas, son más bien el síntoma de un pensamiento "estratégico", "combatiente", que postula el espacio del discurso como terreno y motivo de prácticas políticas.*

—En tales expresiones se trata, en efecto, de guerra, administración, implantación, gestión de un poder. Habría que hacer una crítica de esa descalificación del espacio que está vigente desde hace muchas generaciones. ¿La cosa empezó con Bergson o antes? El espacio era lo que estaba muerto, congelado, inmóvil, lo que no era dialéctico. El tiempo, en cambio, era rico, fecundo, vivo, dialéctico.

El uso de términos espaciales parece tener cierto aire de antihistoria para todos los que confunden la historia con las viejas formas de la evolución, de la continuidad viviente, del

4 Louis Althusser, Pierre Macherey y Jacques Rancière, *Lire Le Capital*, vol. 1, París, Maspero, 1965, y Louis Althusser, Étienne Balibar y Roger Establet, *Lire Le Capital*, vol. 2, París, Maspero, 1965 [ed. esp. parcial: Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer* El capital, trad. de Marta Harnecker, México, Siglo XXI, 1969].

desarrollo orgánico, del progreso de la conciencia o del proyecto de la existencia. Si se hablaba en términos de espacio, era porque se estaba contra el tiempo. Uno "negaba la historia", como decían los tontos, y era "tecnócrata". No entendían que, en el señalamiento de las implantaciones, las delimitaciones, los recortes de objetos, las representaciones gráficas, las organizaciones de dominios, se sacaban a la luz procesos –históricos, claro está– de poder. La descripción espacializadora de los hechos de discurso da acceso al análisis de los efectos de poder ligados a ellos.

—*Con* Vigilar y castigar, *esa dimensión estratégica del pensamiento sube un escalón. Con el panoptismo estamos más allá de la metáfora. Lo que está en juego es la descripción de instituciones en términos de arquitectura, de figuras espaciales. Usted menciona incluso, en la conclusión, la "geopolítica imaginaria" de la ciudad carcelaria. ¿Esta figura panóptica explica el aparato de Estado en su conjunto? En su último libro aparecía un modelo implícito del poder: una diseminación de micropoderes, una red de aparatos dispersos, sin aparato único, sin núcleo ni centro, y una coordinación transversal de instituciones y tecnologías. Sin embargo, usted señala la estatización de las escuelas, los hospitales, los reformatorios y los establecimientos educativos, hasta entonces a cargo de los grupos religiosos o las asociaciones de beneficencia. Y paralelamente se establece una policía centralizada que ejerce una vigilancia permanente, exhaustiva, capaz de visibilizarlo todo a condición de ser ella misma invisible. "La organización del aparato policial sanciona en el siglo XVIII la generalización de las disciplinas y afecta las dimensiones del Estado."*

—Al referirme al panoptismo apunto a una serie de mecanismos que actúan como parte de todos los conjuntos de procedimientos de los que se vale el poder. El panoptismo fue una invención tecnológica del orden del poder, como la máquina de vapor lo fue en el orden de la producción. Esta invención tiene la particularidad de haberse utilizado en un

principio en niveles locales: escuelas, cuarteles, hospitales. En ellos se experimentó la vigilancia integral. Se aprendió a elaborar historiales, a establecer evaluaciones y clasificaciones, a hacer la contabilidad integrada de esos datos individuales. Desde luego, la economía –y la fiscalidad– ya habían utilizado algunas de esas maneras de proceder. Pero la vigilancia permanente de un grupo escolar o de un grupo de enfermos es otra cosa. Y a partir de determinado momento esos métodos se generalizaron. El aparato policial fue uno de los principales vectores de esa ampliación, pero también lo fue la administración napoleónica. Creo haber citado una descripción muy hermosa del papel de los fiscales del Tribunal Supremo en el Imperio como los ojos del emperador, y cabe decir que, del primer fiscal en París al sustituto de menor categoría en las provincias, era una única mirada la que vigilaba los desórdenes, prevenía los riesgos de criminalidad y sancionaba todas las desviaciones. Y si por casualidad esa mirada universal se relajaba en algún aspecto, se adormecía en alguna zona, la ruina del Estado no estaba lejos. Los aparatos del Estado no confiscaron el panoptismo; se apoyaron, antes bien, en esa suerte de pequeños panoptismos regionales y dispersos. De modo que, si se quiere discernir los mecanismos de poder en su complejidad y su detalle, no es posible atenerse al exclusivo examen de los aparatos de Estado. Habría que evitar un esquematismo –que, por lo demás, no encontramos en el propio Marx– consistente en localizar el poder en el aparato de Estado y hacer de este el instrumento privilegiado, crucial, principal y casi único del poder de una clase sobre otra. En realidad, en su ejercicio el poder va mucho más lejos, pasa por canales mucho más finos, es mucho más ambiguo, porque, en el fondo, cada uno es poseedor de cierto poder y, en esa medida, vehicula aquel. El poder no tiene la función exclusiva de reproducir las relaciones de producción. Las redes de la dominación y los circuitos de la explotación se entremezclan, se superponen y se apoyan, pero no coinciden.

—Si bien el aparato de Estado no es el vector de los poderes, no es menos cierto, y muy en particular en Francia, con el sistema panóptico-prefectoral, que abarca lo esencial de las prácticas disciplinarias.

—La monarquía administrativa de Luis XIV y Luis XV, tan fuertemente centralizada, fue sin duda un primer modelo. Como sabrán, la policía se inventó en la Francia de Luis XV. No tengo en absoluto la intención de menoscabar la importancia y la eficacia del poder de Estado. Creo simplemente que si se insiste demasiado en su papel, y en su papel exclusivo, se corre el riesgo de omitir todos los mecanismos y efectos de poder que no pasan directamente por el aparato de Estado, y que a menudo más bien lo sostienen, lo prolongan y elevan al máximo su eficacia. En la sociedad soviética tenemos el ejemplo de un aparato de Estado que cambió de manos y dejó las jerarquías sociales, la vida de familia, la sexualidad y el cuerpo más o menos como eran en una sociedad de tipo capitalista. Los mecanismos de poder que actúan en el taller entre el ingeniero, el capataz y el obrero, ¿creen ustedes que son muy diferentes en la Unión Soviética y aquí?

—Usted ha mostrado que el saber psiquiátrico entrañaba, suponía, exigía el cierre del manicomio; que el saber disciplinario traía el modelo de la prisión; la medicina de Bichat, el recinto del hospital, y la economía política, la estructura de la fábrica. Podemos preguntarnos, tanto en carácter de ocurrencia como a título de hipótesis, si el saber geográfico no entraña el círculo de la frontera, ya sea nacional, departamental o cantonal. Y por lo tanto, si a las figuras de encierro que usted ha puesto de relieve –las del loco, el delincuente, el enfermo y el proletario– no habrá que agregar la del ciudadano soldado. ¿El espacio del encierro sería entonces infinitamente más vasto y menos estanco?

—Lo que dice es muy seductor. ¿Y, a su juicio, ese sería el hombre de las nacionalidades? Dado que el discurso geográfico que justifica las fronteras es el discurso del nacionalismo.

—La geografía constituye junto con la historia ese discurso nacional, cosa que indica con claridad la instauración de la escuela de Jules Ferry, que pone en manos de la historia-geografía la tarea de arraigar e inculcar el espíritu cívico y patriótico.

—Con el efecto de la constitución de una identidad. Mi hipótesis es que el individuo no es el dato sobre el cual se ejerce y se abate el poder. El individuo, con sus características, su identidad, en su fijación a sí mismo, es el producto de una relación de poder que se ejerce sobre cuerpos, multiplicidades, movimientos, deseos, fuerzas.

Además, con respecto a los problemas de la identidad regional y a todos los conflictos que puede haber entre esta y la identidad nacional, habría mucho que decir.

—El mapa como instrumento de saber-poder cruza los tres umbrales que usted ha distinguido: medida en los griegos, investigación en la Edad Media, examen en el siglo XVIII. El mapa adhiere a cada uno de los umbrales, se transforma de instrumento de medida en instrumento de investigación para convertirse hoy en instrumento de examen (mapa electoral, mapa de las percepciones, etc.). Es cierto que la historia del mapa (o su arqueología) no respeta "su" cronología, la que usted ha trazado.

—Un mapa de los votos válidos o de las opciones electorales es un instrumento de examen. Creo que históricamente se dio esa sucesión de los tres modelos. Pero está claro que las tres técnicas no se mantuvieron aisladas unas de otras. Hubo un contagio inmediato. La investigación utilizó la medida y el examen utilizó la investigación. Luego el examen repercutió sobre las otras dos, de modo que reencontramos un aspecto de su primera pregunta: ¿distinguir examen e investigación no prolonga la división ciencia social-ciencia de la naturaleza? En efecto, querría ver cómo pudo la investigación en tanto modelo, en tanto esquema administrativo, fiscal y político, servir de matriz a los grandes derroteros que tuvieron lugar desde fines

de la Edad Media hasta el siglo XVIII, en los que la gente atravesaba el mundo para recoger informaciones. No las recogían en estado bruto. Literalmente indagaban, conforme a esquemas que eran más o menos claros, más o menos conscientes. Y creo que las ciencias de la naturaleza se situaron, en efecto, dentro de la forma general que era la investigación, así como las ciencias del hombre nacieron cuando se pusieron a punto los procedimientos de vigilancia y registro de los individuos. Pero ese no fue más que el punto de partida.

Y, en virtud de los cruces que se produjeron de inmediato, investigación y examen se entrelazaron y, por consiguiente, ciencias de la naturaleza y ciencias del hombre entrecruzaron asimismo sus conceptos, sus métodos, sus resultados. Creo que en la geografía tendríamos un magnífico ejemplo de una disciplina que utiliza de manera sistemática investigación, medida y examen.

—En el discurso geográfico hay además una figura omnipresente: la del inventario, el catálogo. Y ese tipo de inventario recurre al triple registro de la investigación, la medida y el examen. El geógrafo –tal vez esta sea su función esencial, estratégica– recolecta la información. Un inventario que en estado bruto no tiene gran interés y que, de hecho, solo es utilizable por el poder. El poder no tiene necesidad de ciencia sino de una masa de informaciones que, por su posición estratégica, está en condiciones de explotar.

Así se entiende mejor el débil alcance epistemológico de los trabajos geográficos, a pesar de que son (o eran, más bien) de considerable provecho para los aparatos de poder. Los viajeros del siglo XVI o los geógrafos del siglo XIX eran de hecho agentes de inteligencia que recolectaban y cartografiaban la información, y esta podía ser explotada directamente por las autoridades coloniales, los estrategas, los comerciantes o los industriales.

—Puedo citar un hecho que comunico con todas las reservas del caso. Una persona especializada en los documentos que datan del reino de Luis XIV, al consultar la correspondencia

diplomática del siglo XVII, se dio cuenta de que muchos relatos, que luego se reproducirían como crónicas de viajeros y que hablan de un montón de maravillas, plantas increíbles, animales monstruosos, eran en realidad relatos en código. Eran informaciones precisas sobre la situación militar del país que se atravesaba, sus recursos económicos, sus mercados, sus riquezas, sus posibilidades de relación. De modo que mucha gente atribuye a la ingenuidad tardía de algunos naturalistas y geógrafos del siglo XVIII cosas que eran en realidad informaciones extraordinariamente precisas, de las que al parecer tenemos la clave.

—Al preguntarnos por qué la geografía no conoció ninguna polémica, pensamos enseguida en la débil influencia que Marx ejerció sobre los geógrafos. No hubo una geografía marxista y ni siquiera una tendencia marxista en la geografía. Los geógrafos que se proclaman marxistas se desvían de hecho hacia la economía o la sociología y privilegian las escalas planetaria y media. Marxismo y geografía se articulan con mucha dificultad. Tal vez el marxismo, en todo caso El capital *y, de manera general, los textos económicos, al privilegiar el factor tiempo, se prestan mal a la espacialización. ¿Se trata de eso en este pasaje de una entrevista donde usted dice: "Sea cual fuere la importancia de las modificaciones que se han hecho a los análisis de Ricardo, no creo que sus análisis económicos escapen al espacio epistemológico instaurado por él"?*

—Para mí, Marx no existe. Hablo de esa especie de entidad que se ha construido en torno de un nombre propio, y que se refiere unas veces a cierto individuo, otras veces a la totalidad de lo que escribió y otras, a un inmenso proceso histórico derivado de su persona. Creo que sus análisis económicos, su manera de analizar la formación del capital, están en gran medida regidos por los conceptos que él deduce de la trama misma de la economía ricardiana. Decirlo no es ningún mérito de mi parte, el propio Marx lo dijo. Pero tomen en cambio su análisis de la Comuna de París

o *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*:[5] ahí tienen un análisis histórico que evidentemente no corresponde a un modelo del siglo XVIII.

Siempre es posible hacer funcionar a Marx como un "autor", localizable en una mina discursiva única y accesible a un análisis en términos de originalidad o coherencia interna. Después de todo, tenemos el derecho de "academizar" a Marx. Pero sería desconocer la explosión que significó.

—Si se lo relee a través de una exigencia espacial, su obra parece heterogénea. Hay sectores enteros que denotan una sorprendente sensibilidad espacial.

—Hay algunos muy notables. Por ejemplo, todo lo que Marx escribió sobre el ejército y su papel en el desarrollo del poder político. Son cosas muy importantes que prácticamente se dejaron en la cantera, en beneficio de los incesantes comentarios sobre la plusvalía.

Me gustó mucho esta entrevista con ustedes, porque entre el comienzo y el final cambié de opinión. Es cierto que al empezar creía que ustedes reivindicaban el lugar de la geografía como los profesores que protestan cuando se les propone una reforma de la enseñanza: "Han reducido las horas cátedra de ciencias naturales o de música...". Me dije entonces: "Son amables al querer que les haga su arqueología, pero, después de todo, que la hagan ellos mismos". No había advertido en absoluto el sentido de su objeción. Me doy cuenta de que los problemas que ustedes plantean acerca de la geografía son esenciales para mí. Entre una serie de cosas que puse en relación, estaba la geografía, que era el soporte, la condición de

5 Karl Marx, "Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte", *Die Revolution*, 1, 20 de mayo de 1852; versión francesa: *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, París, Éditions Sociales, 1969 [ed. esp.: *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, trad. del Instituto de Marxismo-Leninismo del PCUS, revisada, en *Antología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015].

posibilidad del paso de una a otra. Dejé cosas en suspenso o hice relaciones arbitrarias.

Cuanto más ando, más me parece que la formación de los discursos y la genealogía del saber tienen que analizarse no a partir de los tipos de conciencia, de las modalidades de percepción o de las formas de ideología, sino de las tácticas y estrategias de poder. Tácticas y estrategias que se despliegan a través de las implantaciones, las distribuciones, los recortes, los controles de territorios, las organizaciones de dominios que bien podrían constituir una suerte de geopolítica, camino por el cual mis preocupaciones coincidirían con los métodos de ustedes. Hay un tema que querría estudiar en los próximos años: el ejército como matriz de organización y saber; la necesidad de estudiar la fortaleza, la "campaña", el "movimiento", la colonia, el territorio.[6] La geografía debe estar sin duda en el centro de mis ocupaciones.

6 Esas investigaciones se llevaron efectivamente a cabo, sobre todo con F. Béguin, P. Cabat y el Cerfi [Centre d'Études, de Recherches et de Formation Institutionnelles].

10. Saberes y luchas

[Clase del 7 de enero de 1976 del curso *Defender la sociedad.*]

Querría tratar de poner fin, hasta cierto punto, a una serie de investigaciones a las que me dedico desde hace cuatro o cinco años, prácticamente desde que estoy aquí, y con respecto a las cuales me doy cuenta de que se han acumulado los inconvenientes, tanto para ustedes como para mí. Eran investigaciones muy próximas unas a otras, sin llegar a formar un conjunto coherente ni continuo; eran investigaciones fragmentarias, que no llegaron a término (ni siquiera tuvieron secuelas); investigaciones dispersas y al mismo tiempo reiterativas, que volvían a caer en los mismos caminos trillados, en los mismos temas, en los mismos conceptos. Eran pequeñas exposiciones sobre la historia del procedimiento penal, algunos capítulos referidos a la evolución y la institucionalización de la psiquiatría en el siglo XIX; consideraciones sobre la sofística o sobre la moneda griega, o sobre la Inquisición en la Edad Media; el esbozo de una historia de la sexualidad o, en todo caso, de una historia del saber de la sexualidad a través de las prácticas de confesión en el siglo XVII o de los controles de la sexualidad infantil en los siglos XVIII y XIX; el señalamiento de la génesis de una teoría y un saber de la anomalía, con todas las técnicas ligadas a ella. Pero todo se atasca, se repite y no tiene conexión. En el fondo, no deja de decir lo mismo y, sin embargo, tal vez no diga nada; los entrecruzamientos lo convierten en un embrollo difícil de descifrar, apenas organizado; en síntesis, no termina en nada.

Yo podría decirles: después de todo, eran pistas para seguir, y poco importaba adónde fueran; importaba, en todo caso,

el hecho mismo de que no fueran a ninguna parte y no se encaminaran en una dirección predeterminada; eran como líneas de puntos. A ustedes les toca seguirlas o modificarlas; a mí, eventualmente, proseguirlas o darles otra configuración. Después de todo, ya veremos ustedes y yo qué se puede hacer con esos fragmentos. Tenía la impresión de ser algo así como un cachalote que salta por encima de la superficie del agua y deja una pequeña huella transitoria de espuma, y que hace creer, quiere creer o tal vez crea efectivamente que por debajo, donde ya no se lo ve, donde ya nadie lo percibe ni lo controla, sigue una trayectoria profunda, coherente y meditada.

La situación era más o menos así. El hecho de que el trabajo que les presenté haya tenido ese aspecto a la vez fragmentario, repetitivo y discontinuo correspondería con claridad a algo que podríamos llamar una "pereza febril", esto es, la que afecta el carácter de los enamorados de las bibliotecas, los documentos, las referencias, las escrituras polvorientas, los textos que, apenas impresos, se cierran y dormitan en anaqueles de los que solo saldrán siglos después. Todo esto convendría sin duda a la inercia afanosa de quienes profesan un saber para nada, una especie de saber suntuario, una riqueza de resultados cuyos signos exteriores, como bien saben ustedes, se colocan al pie de las páginas. Y convendría a quienes se sienten solidarios con una de las sociedades secretas sin duda más antiguas y también más características de Occidente, una de esas sociedades secretas extrañamente indestructibles, desconocidas, me parece, en la Antigüedad y que se formaron en los primeros tiempos del cristianismo, en la época de los primeros conventos, en los confines de las invasiones, los incendios y los bosques. Me refiero a la grande, tierna y cálida francmasonería de la erudición inútil.

Con la salvedad de que no es solo el gusto por esta francmasonería lo que me impulsó a hacer lo que hice. Me parece que ese trabajo que pasa de una manera un poco empírica y azarosa de ustedes a mí y de mí a ustedes podría justificarse diciendo que convenía bastante bien a cierto período muy

limitado, que es el que acabamos de vivir, los diez o quince o, como máximo, los últimos veinte años; esto es, un período en el que se pueden advertir dos fenómenos que, si no fueron verdaderamente importantes, fueron al menos bastante interesantes. Por una parte, es un período que se caracterizó por lo que podríamos llamar la eficacia de las ofensivas dispersas y discontinuas. Pienso, por ejemplo, cuando se trató de poner freno al funcionamiento de las instituciones psiquiátricas, en la extraña eficacia que mostraron los discursos –muy localizados, en definitiva– de la antipsiquiatría; discursos que, como ustedes bien saben, no se sostenían y siguen sin sostenerse en ninguna sistematización de conjunto, fuera cual fuese, y sean cuales fueren aún sus referencias. Pienso en la referencia de origen al análisis existencial o en las referencias actuales tomadas, en términos generales, del marxismo o de la teoría de Reich. Pienso, asimismo, en la extraña eficacia de los ataques contra la moral sexual tradicional, ataques que solo se referían de una manera vaga y distante, y en todo caso muy imprecisa, a Reich o a Marcuse. Pienso, además, en la eficacia de los ataques contra el aparato judicial y penal, algunos de los cuales remitían de manera muy remota a la noción general, y por otra parte bastante dudosa, de "justicia de clase", mientras otros se asociaban, apenas con mayor precisión, a una temática anarquista. Pienso también, en particular, en la eficacia de algo –ni siquiera me atrevo a decir un libro– como *El anti-Edipo*,[1] que prácticamente no se refiere a otra cosa que a su propia y prodigiosa inventiva teórica. Libro, o más bien cosa, acontecimiento, que logró enronquecer hasta en la práctica más cotidiana ese murmullo –ininterrumpido durante mucho tiempo– que se había tejido del diván al sillón.

1 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, París, Minuit, 1972 [ed. esp.: *El anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, trad. de Francisco Monge, Barcelona, Paidós, 1998].

En consecuencia, diría lo siguiente: desde hace diez o quince años, lo que se manifiesta es la inmensa y proliferante criticabilidad de las cosas, las instituciones, las prácticas, los discursos; una especie de desgranamiento general de los suelos, incluso y sobre todo de los más conocidos, sólidos y próximos a nosotros, a nuestro cuerpo, a nuestros gestos de todos los días. Pero, al mismo tiempo que ese desmenuzamiento y esa sorprendente eficacia de las críticas discontinuas y particulares o locales, se descubre en los hechos algo que acaso no se había previsto en un comienzo: lo que podríamos llamar el efecto inhibidor propio de las teorías totalitarias, y me refiero a las teorías envolventes y globales. No digo que esas teorías no hayan proporcionado y no proporcionen todavía, con frecuencia, instrumentos localmente utilizables: el marxismo y el psicoanálisis están precisamente ahí para demostrarlo. Pero creo que solo proporcionaron esos instrumentos localmente utilizables con la condición de que la unidad teórica del discurso quedara como suspendida o, en todo caso, recortada, tironeada, hecha añicos, invertida, desplazada, caricaturizada, teatralizada, etc. Sea como fuere, cualquier recuperación en los términos mismos de la totalidad provocó, de hecho, un efecto de frenado. Entonces, si se quiere, primer punto de lo que pasó desde hace quince años: carácter local de la crítica, lo cual no quiere decir empirismo obtuso, ingenuo o necio, y tampoco eclecticismo blando, oportunismo, permeabilidad a cualquier empresa teórica, ni ascetismo un poco voluntario, que se reduzca a la mayor pobreza teórica posible. Creo que ese carácter esencialmente local de la crítica indica, en realidad, algo que sería una especie de producción teórica autónoma, no centralizada; esto es, que no necesita, para establecer su validez, el visado de un régimen común.

Y aquí tocamos un segundo aspecto de lo que sucede desde hace algún tiempo: el hecho de que esta crítica local se haya efectuado, me parece, a través de lo que podríamos llamar "retornos de saber". Con esto quiero decir lo siguiente: si bien es cierto que en estos años pasados nos encontramos a menu-

do, al menos en un nivel superficial, con toda una temática: "nada de saber, sino la vida", "nada de conocimientos, sino lo real", me parece que debajo de ella, a través de ella, en ella misma vimos producirse lo que podríamos llamar la insurrección de los "saberes sometidos". Y por "saberes sometidos" entiendo dos cosas. Por un lado, quiero designar contenidos históricos que fueron sepultados, enmascarados en coherencias funcionales o sistematizaciones formales. Concretamente, lo que permitió hacer la crítica efectiva tanto del manicomio como de la prisión no fue, por cierto, una semiología de la vida asilar y tampoco una sociología de la delincuencia, sino, en verdad, la aparición de contenidos históricos. Y eso por el mero hecho de que solo los contenidos históricos pueden permitir recuperar el clivaje de los enfrentamientos y las luchas que los ordenamientos funcionales o las organizaciones sistemáticas pretenden, justamente, enmascarar. De modo que los "saberes sometidos" son esos bloques de materiales históricos que estaban presentes y enmascarados dentro de los conjuntos funcionales y sistemáticos, y que la crítica pudo hacer reaparecer por medio de la erudición.

En segundo lugar, por "saber sometido" creo que hay que entender otra cosa y, en cierto sentido, algo muy distinto. Con esta expresión me refiero, igualmente, a toda una serie de saberes que resultaban descalificados como saberes no conceptuales, insuficientemente elaborados, ingenuos, inferiores desde un punto de vista jerárquico, por debajo del nivel del conocimiento o de la cientificidad exigidos. Y la crítica se hace por la reaparición de esos saberes de abajo, de esos saberes no calificados y hasta descalificados: el del psiquiatrizado, el del enfermo, el del enfermero, el del médico –pero paralelo y marginal con respecto al saber médico–, y un saber que yo llamaría "saber de la gente", y que no es en absoluto un saber común, un buen sentido sino, al contrario, un saber particular, local, diferencial, incapaz de unanimidad y cuya fuerza solo se debe al filo que opone a todos los que lo rodean.

Ustedes me dirán: de todas formas, hay algo así como una extraña paradoja en el hecho de querer agrupar, juntar en la misma categoría de los "saberes sometidos", por un lado, esos contenidos del conocimiento histórico meticuloso, erudito, exacto, y por otro esos saberes locales, singulares, esos saberes de la gente que son saberes sin sentido común y que en cierto modo se dejaron en barbecho, cuando no fueron efectiva y explícitamente mantenidos al margen. Pues bien, creo que en esa conjunción entre los saberes enterrados de la erudición y los saberes descalificados por la jerarquía de los conocimientos y las ciencias se jugó efectivamente lo que dio su fuerza esencial a la crítica de estos últimos quince años.

En efecto, ¿de qué se trataba tanto en un caso como en otro, tanto en el saber de la erudición como en los saberes descalificados, en esas dos formas de saber, sometido o enterrado? Se trataba del saber histórico de las luchas: en los dominios especializados de la erudición, lo mismo que en el saber descalificado de la gente, se encontraba la memoria de los combates, la memoria, precisamente, que hasta entonces se había mantenido al margen. Y así se esbozaron unas investigaciones genealógicas múltiples, a la vez redescubrimiento exacto de las luchas y memoria en bruto de los combates; y esas genealogías, como conjunción del saber erudito y el saber de la gente, solo fueron posibles, e incluso solo pudieron intentarse, con una condición: que se eliminara la tiranía de los saberes englobadores, con su jerarquía y todos los privilegios de la vanguardia teórica. Llamemos "genealogía", si les parece, a la conjunción de los conocimientos eruditos y las memorias locales, una conjunción que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y su utilización en las tácticas actuales. Esa será la definición provisoria de las genealogías que he tratado de hacer con ustedes en el transcurso de los últimos años.

En esta actividad que podemos calificar entonces de genealógica advertirán que, en realidad, no se trata de oponer a la unidad abstracta de la teoría la multiplicidad concreta

de los hechos; no se trata de descalificar lo especulativo para oponerle, en la forma de un cientificismo cualquiera, el rigor de los conocimientos bien establecidos. De modo que lo que atraviesa el proyecto genealógico no es un empirismo, y tampoco es un positivismo en el sentido corriente del término. Se trata, en realidad, de poner en juego unos saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretenda filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre de un conocimiento verdadero y de los derechos de una ciencia que algunos poseerían. Las genealogías, en consecuencia, no son retornos positivistas a una forma de ciencia más atenta o más exacta. Las genealogías son, muy precisamente, anticiencias. No es que reivindiquen el derecho lírico a la ignorancia y el no saber, no es que se trate de la negativa de saber o de la exaltación de los prestigios de una experiencia inmediata, todavía no captada por el saber. No se trata de eso. Se trata de la insurrección de los saberes. No tanto contra los contenidos, los métodos o los conceptos de una ciencia, sino una insurrección, en primer lugar y ante todo, contra los efectos de poder centralizadores ligados a la institución y al funcionamiento de un discurso científico organizado dentro de una sociedad como la nuestra. Y en el fondo importa poco que esta institucionalización del discurso científico cobre cuerpo en una universidad o, de manera general, en un aparato pedagógico, que esta institucionalización de los discursos científicos cobre cuerpo en una red teórico-comercial como el psicoanálisis o en un aparato político, con todas sus referencias como en el caso del marxismo. La genealogía debe librar su combate, sin duda, contra los efectos de poder propios de un discurso considerado como científico.

De una manera más precisa o, en todo caso, que tal vez les diga más, señalaré lo siguiente: desde hace ya varios años, sin duda más de un siglo, muchos se han preguntado si el marxismo era o no una ciencia. Podríamos decir que la misma cuestión se planteó y no deja de plantearse en relación con el psi-

coanálisis o, peor aún, con la semiología de los textos literarios. Pero a esta pregunta: ¿es o no una ciencia?, los genealogistas responderían: lo que se les reprocha, precisamente, es hacer del marxismo, o del psicoanálisis, o de tal o cual cosa, una ciencia. Y si tenemos que hacerle una objeción al marxismo, es que efectivamente podría serlo. En términos un poco más, si no elaborados, sí diluidos, yo diría lo siguiente: aun antes de saber en qué medida algo como el marxismo o el psicoanálisis es análogo a una práctica científica en su desenvolvimiento cotidiano, en sus reglas de construcción, en los conceptos utilizados, aun antes de plantearse la cuestión de la analogía formal y estructural de un discurso marxista o psicoanalítico con un discurso científico, ¿no hay que plantearse la cuestión o interrogarse sobre la ambición de poder que acarrea consigo la pretensión de ser una ciencia? ¿Las preguntas que debemos formular no son estas: qué tipos de saber quieren ustedes descalificar desde el momento en que se dicen una ciencia? ¿A qué sujeto hablante, a qué sujeto que discurre, a qué sujeto de experiencia y saber quieren subestimar desde el momento en que dicen: yo, que emito ese discurso, emito un discurso científico y soy un científico? ¿Qué vanguardia teórico-política, en consecuencia, quieren entronizar para separarla de todas las formas masivas, circulantes y discontinuas de saber? Y yo diría: cuando los veo esforzarse por establecer que el marxismo es una ciencia, no advierto, a decir verdad, que estén demostrando de una vez por todas que el marxismo tiene una estructura racional y que sus proposiciones, por consiguiente, competen a procedimientos de verificación. Veo, en primer lugar y ante todo, que están haciendo otra cosa. Veo que asocian al discurso marxista, y asignan a quienes lo pronuncian efectos de poder que Occidente, ya desde la Edad Media, atribuyó a la ciencia y reservó a los emisores de un discurso científico.

La genealogía sería, con respecto al proyecto de una inscripción de los saberes en la jerarquía de poder propia de la ciencia, una suerte de empresa para romper el sometimiento de los saberes históricos y liberarlos, es decir, hacerlos capa-

ces de oposición y lucha contra la coerción de un discurso teórico unitario, formal y científico. La reactivación de los saberes locales, "menores" diría acaso Deleuze, contra la jerarquización científica del conocimiento y sus efectos de poder intrínsecos, es el proyecto de esas genealogías en desorden y en pedazos. En pocas palabras, yo diría lo siguiente: la arqueología sería el método propio del análisis de las discursividades locales, y la genealogía, la táctica que, a partir de esas discursividades locales así descriptas, pone en juego los saberes ya no sometidos que se desprenden de ellas. Esto, para restituir el proyecto de conjunto.

Como ven, todos los fragmentos de investigación, todas las observaciones a la vez entrecruzadas y suspendidas que repito con obstinación desde hace ya cuatro o cinco años podían considerarse como elementos de esas genealogías que no fui, ni por asomo, el único en trazar en estos últimos quince años. Pregunta: entonces, ¿por qué no continuar con una teoría tan bonita –y probablemente tan poco verificable– de la discontinuidad? ¿Por qué no continuar, tomando además algo que esté del lado de la psiquiatría, del lado de la teoría de la sexualidad, etc.?

Se podría continuar, es cierto; y hasta cierto punto trataré de hacerlo. Pero tal vez se hayan producido unos cuantos cambios en la coyuntura. Me refiero a que, con respecto a la situación que conocimos hace cinco, diez e incluso quince años, las cosas quizás han cambiado; es posible que la batalla no tenga el mismo rostro. ¿Nos encontramos realmente, en todo caso, en la misma relación de fuerzas que nos permita destacar, por decirlo así, en estado natural y al margen de cualquier sujeción, esos saberes desencallados? ¿Qué fuerza tienen por sí mismos? Y, después de todo, a partir del momento en que ponemos de relieve fragmentos de genealogía, a partir del momento en que hacemos valer, ponemos en circulación esa especie de elementos de saber que hemos intentado desencallar, ¿no corren el riesgo de ser recodificados, recolonizados por los discursos unitarios que, tras haberlos

descalificado en un primer momento y luego ignorado en su reaparición, están dispuestos ahora a anexarlos y retomarlos en su propio discurso y sus propios efectos de saber y poder? Y si queremos proteger esos fragmentos así visibilizados, ¿no nos exponemos a construir nosotros mismos, con nuestras propias manos, ese discurso unitario al que nos invitan, tal vez para hacernos caer en una trampa, quienes nos dicen: "Todo eso es muy bonito, pero ¿hacia dónde va? ¿En qué dirección? ¿Hacia qué unidad?". La tentación, hasta cierto punto, es decir: sigamos, acumulemos. Después de todo, aún no ha llegado el momento de correr el riesgo de ser colonizados. Hace un momento, en efecto, les decía que esos fragmentos genealógicos corren el riesgo, tal vez, de ser recodificados; pero en todo caso podríamos lanzar el desafío y decir: ¡hagan la prueba! Podríamos decir, por ejemplo: desde la época en que se iniciaron la antipsiquiatría o la genealogía de las instituciones psiquiátricas –hace ya más de quince años–, ¿hubo un solo marxista, un solo psicoanalista, un solo psiquiatra que retomara la tarea desde su propia perspectiva y mostrara que esas genealogías eran falsas y estaban mal elaboradas, mal articuladas, mal fundadas? En realidad, esos fragmentos de genealogía siguen ahí, rodeados de un prudente silencio. Como máximo, solo se les oponen propuestas como las que acaban de escucharse hace poco de boca, creo, del señor Juquin: "¡Todo eso es muy lindo! Pero no por ello deja de ser cierto que la psiquiatría soviética es la primera del mundo". Yo diría: por supuesto, tiene razón, la psiquiatría soviética es la primera del mundo, y eso es precisamente lo que se le reprocha.

El silencio o, mejor, la prudencia con que las teorías unitarias soslayan la genealogía de los saberes sería tal vez una razón para proseguir. En todo caso, podríamos multiplicar los fragmentos genealógicos como otras tantas trampas, cuestiones, desafíos, como ustedes prefieran. Pero, sin duda, habida cuenta de que se trata, después de todo, de una batalla –de una batalla de los saberes contra los efectos de poder de los discursos científicos–, es demasiado optimista tomar el si-

lencio del adversario como la prueba de que nos tiene miedo. Ese silencio –y lo que hay que tener presente, creo, es siempre un principio metodológico o un principio táctico– acaso sea, igualmente, el signo de que no nos teme en absoluto. Y en todo caso hay que hacer, me parece, justamente como si no nos temiera.

No es cuestión, por lo tanto, de dar un suelo teórico continuo y sólido a todas las genealogías dispersas –en ningún caso quiero darles, imponerles una especie de coronamiento teórico que las unifique–, sino de intentar en los cursos próximos, y sin duda en el de este año, precisar o poner de relieve la apuesta arriesgada en esta oposición, esta lucha, esta insurrección de los saberes contra la institución y los efectos de saber y poder del discurso científico.

Ustedes conocen la apuesta de todas estas genealogías; apenas necesito aclararla: ¿qué es ese poder cuya irrupción, cuya fuerza, cuyo filo, cuyo absurdo aparecieron concretamente durante estos últimos cuarenta años, a la vez en la línea del hundimiento del nazismo y del retroceso del estalinismo? ¿Qué es el poder? O más bien –porque la pregunta "¿qué es el poder?" sería justamente una cuestión teórica que corona el conjunto, cosa que yo no quiero–, la apuesta consiste en determinar cuáles son, en sus mecanismos, sus efectos, sus relaciones, esos diferentes dispositivos de poder que se ejercen, en diversos niveles de la sociedad, en ámbitos y con extensiones tan variadas. *Grosso modo*, creo que la apuesta de todo esto sería la siguiente: ¿puede el análisis de los poderes deducirse, de una manera u otra, de la economía?

Vemos aquí por qué planteo esta cuestión y lo que quiero decir con ello. No pretendo de ninguna manera borrar diferencias innumerables, gigantescas, pero me parece que, a pesar y a través de ellas, hay cierto punto en común entre la concepción jurídica y, digamos, si se quiere, liberal del poder político –la que encontramos en los filósofos del siglo XVIII– y la concepción marxista o, en todo caso, cierta concepción corriente que pasa por ser la del marxismo. Ese punto en co-

mún sería lo que yo llamaría el economicismo en la teoría del poder. Con lo cual quiero decir lo siguiente: en el caso de la teoría jurídica clásica del poder, este se considera un derecho que uno posee como un bien y que, por consiguiente, puede transferir o enajenar, de manera total o parcial, mediante un acto jurídico o un acto fundador de derecho –por el momento no importa– del orden de la cesión o el contrato. El poder es el poder concreto que todo individuo posee y que, al parecer, cede, total o parcialmente, para constituir una soberanía política. En esta serie, en este conjunto teórico al que me refiero, la constitución del poder político se hace, entonces, según el modelo de una operación jurídica del orden del intercambio contractual. Analogía manifiesta, por consiguiente, y que recorre todas estas teorías, entre el poder y los bienes, el poder y la riqueza.

En el otro caso –y pienso, desde luego, en la concepción marxista general del poder–, no hay nada de eso, como es evidente. En esa concepción tenemos algo distinto, que podríamos llamar la funcionalidad económica del poder. "Funcionalidad económica", en la medida en que el papel del poder consistiría, en esencia, en mantener relaciones de producción y, a la vez, prolongar una dominación de clase que el desarrollo y las modalidades características de la apropiación de las fuerzas productivas han hecho posible. En este caso, el poder político encontraría su razón de ser histórica en la economía. En líneas generales, tenemos en un caso un poder político que encontraría su modelo formal en el procedimiento del intercambio, en la economía de la circulación de los bienes; y en el otro, el poder político encontraría en la economía su razón de ser histórica y el principio de su forma concreta y su funcionamiento actual.

El problema que constituye la apuesta de las investigaciones a las que me refiero puede descomponerse de la siguiente manera. En primer lugar: ¿el poder está siempre en una posición secundaria con respecto a la economía? ¿Esta le da su finalidad y, en cierto modo, su funcionalidad? ¿El poder tiene

esencialmente por razón de ser y por fin servir a la economía? ¿Está destinado a hacerla funcionar, a consolidar, mantener, prolongar relaciones que son características de esta economía y esenciales para su funcionamiento?

Segunda cuestión: ¿el poder toma como modelo la mercancía? ¿El poder es algo que se posee, que se adquiere, que se cede por contrato o por la fuerza, que se enajena o se recupera, que circula, que irriga tal región y evita tal otra? ¿O bien, al contrario, para analizarlo hay que poner en práctica instrumentos diferentes, aunque las relaciones de poder estén profundamente imbricadas en y con las relaciones económicas, aunque las relaciones de poder siempre configuren una especie de haz o de rizo con las relaciones económicas? En cuyo caso la indisociabilidad de la economía y lo político no sería del orden de la subordinación funcional ni tampoco del isomorfismo formal, sino de otro orden que, precisamente, hay que poner de manifiesto.

¿De qué se dispone actualmente para hacer un análisis no económico del poder? En verdad, disponemos de muy poca cosa. Contamos, en primer lugar, con la afirmación de que el poder no se da, ni se intercambia, ni se retoma, sino que se ejerce y solo existe en acto. Contamos, igualmente, con otra afirmación: la de que el poder no es, en primer término, mantenimiento y prolongación de las relaciones económicas sino, primariamente, una relación de fuerzas en sí mismo.

Dos preguntas: si el poder se ejerce, ¿qué es ese ejercicio? ¿En qué consiste? ¿Cuál es su mecánica? Tenemos ahí algo que yo calificaría de respuesta de segunda mano, en fin, una respuesta inmediata, que muchos análisis actuales reproducen: el poder es esencialmente eso que reprime. Es eso que reprime la naturaleza, los instintos, una clase, individuos. Y cuando en el discurso contemporáneo encontramos esta definición machacona del poder como lo que reprime, ese discurso, después de todo, no inventa nada. Hegel había sido el primero en decirlo, y después Freud y después Reich. En todo caso, ser órgano de represión es, en el vocabulario actual, el calificativo casi homé-

rico del poder. Entonces, ¿su análisis no debe ser ante todo, y en esencia, el análisis de los mecanismos de represión?

En segundo lugar –segunda respuesta de ocasión, si se quiere–, si el poder es puesta en juego y despliegue de una relación de fuerzas, en vez de analizarlo en términos de cesión, contrato, enajenación, en vez de analizarlo, incluso, en términos funcionales de prolongación de las relaciones de producción, ¿no habría que analizarlo en primer lugar y ante todo en términos de combate, enfrentamiento o guerra? Así, frente a la primera hipótesis –el mecanismo del poder es fundamental y esencialmente la represión–, tendríamos una segunda que sería: el poder es la guerra, es la guerra proseguida por otros medios. Y entonces invertiríamos la proposición de Clausewitz[2] y diríamos que la política es la continuación de la guerra por otros medios.

Lo cual querría decir tres cosas. En primer lugar, esto: que las relaciones de poder, tal como funcionan en una sociedad como la nuestra, tienen esencialmente por punto de anclaje cierta relación de fuerzas establecida en un momento dado, históricamente identificable, en la guerra y por la guerra. Y si bien es cierto que el poder político detiene la guerra y hace reinar o intenta hacer reinar la paz en la sociedad civil, no lo hace para neutralizar los efectos de aquella o el desequilibrio que se ha manifestado en su batalla final. En esta hipótesis, el papel del poder político sería reinscribir perpetuamente esa relación de fuerzas mediante una especie de guerra silenciosa, y reinscribirla en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, hasta en los cuerpos de unos y otros. Ese sería, por tanto, el primer sentido que habría que

2 "La guerra no es solo un acto político sino un verdadero instrumento de la política, una continuación de relaciones políticas, una realización de estas por otros medios." Carl von Clausewitz, *De la guerre*, París, Minuit, 1950, libro I, cap. 1, p. 67 [ed. esp.: *De la guerra*, trad. de Ricardo Setaro, Buenos Aires, Mar Océano, 1960, entre otras ediciones].

dar a la inversión del aforismo de Clausewitz: la política es la continuación de la guerra por otros medios; vale decir que la política es la sanción y la prolongación del desequilibrio de fuerzas que se manifiesta en la guerra.

Y la inversión de esa proposición querría decir también otra cosa: a saber, que dentro de esa "paz civil" las luchas políticas, los enfrentamientos con respecto al poder, con el poder, por el poder, las modificaciones de las relaciones de fuerzas –intensificación de un lado, inversión–, todo eso, en un sistema político, debería interpretarse como la continuación de la guerra. Y habría que descifrarlo como episodios, fragmentaciones, desplazamientos de la guerra misma. Nunca se escribiría otra cosa que la historia de esta guerra, aunque se escribiera la historia de la paz y sus instituciones.

La inversión del aforismo de Clausewitz querría decir, además, una tercera cosa: la decisión final solo puede provenir de la guerra, esto es, de una prueba de fuerza donde las armas, en definitiva, tendrán que ser jueces. El fin de lo político sería la última batalla, vale decir que la última batalla suspendería finalmente, y solo finalmente, el ejercicio del poder como guerra continua.

Podrán advertir, en consecuencia, que no bien que tratamos de liberarnos de los esquemas economicistas para analizar el poder, nos topamos con dos hipótesis compactas: por un lado, el mecanismo del poder sería la represión –a la que yo llamaría por comodidad "hipótesis de Reich"– y, en segundo lugar, el fondo de la relación de poder es el enfrentamiento belicoso de las fuerzas, hipótesis que llamaría, también por comodidad, "hipótesis de Clausewitz".[3] Estas dos hipótesis no

3 "Hipótesis de Clausewitz" es lo que dice la versión de esta clase publicada en *Dits et écrits*, sobre la que se basa la presente traducción. Sin embargo, tanto en su versión italiana, publicada en *Microfisica del potere*, como en "*Il faut défendre la société*", curso del que la clase forma parte, se habla de "hipótesis de Nietzsche". A primera vista, y en función de lo que Foucault está diciendo, parecería más pertinente la lectura "Clausewitz". [N. de T.]

son inconciliables; al contrario, parecen incluso encadenarse con bastante verosimilitud: la represión, después de todo, ¿no es la consecuencia política de la guerra, como la opresión, en la teoría clásica del derecho político, era el abuso de la soberanía en el orden jurídico?

Por lo tanto, podríamos oponer dos grandes sistemas de análisis del poder. Uno, que sería el viejo sistema de los filósofos del siglo XVIII, se articularía en torno del poder como derecho originario que se cede, constitutivo de la soberanía, y con el contrato como matriz del poder político. Y ese poder así constituido correría el riesgo, al superarse a sí mismo, es decir, al desbordar los términos del contrato, de convertirse en opresión. Poder-contrato, y como límite o, mejor, como salto del límite, la opresión. Y tendríamos el otro sistema que, al contrario, intentaría analizar el poder político ya no de acuerdo con el esquema contrato-opresión, sino según el esquema guerra-represión. Y entonces la represión ya no es lo que era la opresión con respecto al contrato, vale decir, un abuso, sino, al contrario, el mero efecto y la mera búsqueda de una relación de dominación. La represión no sería otra cosa que la puesta en acción, dentro de esa seudopaz socavada por una guerra continua, de una relación de fuerzas perpetua. Por ende, tenemos dos esquemas de análisis del poder: el esquema contrato-opresión, que es el esquema jurídico, y el esquema guerra-represión o dominación-represión, donde la oposición pertinente no es la de lo legítimo y lo ilegítimo, como en el anterior, sino la existente entre lucha y sumisión.

Está claro que todo lo que les dije durante estos años se inscribe del lado del esquema lucha-represión, y ese es el esquema que intenté poner en práctica. Ahora bien, a medida que lo hacía, me veía obligado a reconsiderarlo; desde luego, porque en un montón de puntos todavía está insuficientemente elaborado –diría, incluso, que carece radicalmente de elaboración– y también porque creo que las nociones de "represión" y "guerra" deben modificarse radicalmente o, en

última instancia, abandonarse. En todo caso, creo que debemos observarlas con detenimiento, en particular la hipótesis de que los mecanismos de poder serían esencialmente mecanismos de represión y la hipótesis de que, bajo el poder político, lo que retumba y funciona es, en esencia y ante todo, una relación belicosa.

Sin jactarme demasiado, creo desconfiar desde hace bastante tiempo de la noción de "represión", y he tratado de mostrarles, justamente a propósito de las genealogías, a propósito de la historia del derecho penal, del poder psiquiátrico, del control de la sexualidad infantil, etc., que los mecanismos que esas formaciones de poder implementan eran otra cosa y, en todo caso, mucho más que represión. No puedo seguir adelante sin retomar ese análisis de la represión, y sin recoger todo lo que dije de una manera un poco deshilvanada. Por consiguiente, la próxima clase o, eventualmente, las dos próximas clases estarán dedicadas a la recuperación crítica de la noción de "represión" para mostrar en qué y cómo esta noción tan corriente hoy para caracterizar los mecanismos y los efectos de poder es completamente insuficiente para delimitarlos.

Pero lo esencial del curso se consagrará al otro aspecto, es decir, al problema de la guerra. Querría ver en qué medida el esquema binario de la guerra, de la lucha, del enfrentamiento de fuerzas, puede identificarse como el trasfondo de la sociedad civil, a la vez principio y motor del ejercicio del poder político. ¿Hay que hablar de la guerra para analizar el funcionamiento del poder? ¿Son valederas las nociones de "táctica", de "estrategia", de "relaciones de fuerzas"? ¿Y en qué medida? ¿El poder es sencillamente una guerra proseguida por otros medios que las armas o las batallas? Debajo del tema hoy corriente, y por otra parte relativamente reciente, de que el poder tiene a su cargo la defensa de la sociedad, ¿hay que entender, sí o no, que la sociedad, en su estructura política, está organizada de manera tal que algunos puedan defenderse de los otros, o defender su dominación de la re-

belión de los otros, o simplemente, una vez más, defender su victoria y perpetuarla en la sujeción?

Por lo tanto, el esquema del curso de este año será el siguiente: en primer lugar, una o dos clases dedicadas a recuperar la noción de represión; después empezaré –eventualmente, continuaré los próximos años– con el problema de la guerra en la sociedad civil. Comenzaré por hacer a un lado, justamente, a quienes pasan por ser los teóricos de la guerra en la sociedad civil y que, a mi juicio, no lo son en absoluto, es decir, Hobbes y Maquiavelo. Luego intentaré retomar la teoría de la guerra como principio histórico del funcionamiento del poder en torno del problema de la raza, porque en el carácter binario de las razas se percibió, por primera vez en Occidente, la posibilidad de analizar el poder político como guerra. Y trataré de llevarlo hasta el momento en que lucha de razas y lucha de clases se convierten, a fines del siglo XIX, en los dos grandes esquemas según los cuales se intenta identificar el fenómeno de la guerra y las relaciones de fuerzas dentro de la sociedad civil.

11. El cómo del poder

[Clase del 14 de enero de 1976 del curso *Defender la sociedad.*]

Este año querría comenzar unas investigaciones sobre la guerra como principio eventual de análisis de las relaciones de poder: ¿podemos encontrar por el lado de la relación belicosa, del modelo de la guerra, del esquema de la lucha, un principio de inteligibilidad y análisis del poder político? Como contrapunto forzoso, querría empezar con el análisis de las instituciones militares en su funcionamiento real, histórico, en nuestras sociedades desde el siglo XVI hasta nuestros días.

Hasta el día de hoy, durante los últimos cinco años, estudiamos a grandes rasgos las disciplinas; en los próximos cinco años, tal vez, nos abocaremos a la guerra, la lucha, el ejército. De todas formas, querría recapitular lo que intenté decir en los años anteriores porque me permitirá ganar tiempo para mis investigaciones sobre la guerra, que no están muy avanzadas, y porque puede servir como punto de referencia para quienes no estuvieron presentes los años pasados. En todo caso, me gustaría recapitular, para mí mismo, el recorrido que intenté hacer.

Desde 1970-1971, en líneas generales, intenté recorrer el "cómo" del poder. Estudiar el "cómo" del poder implicó captar sus mecanismos entre dos límites: por un lado, las reglas de derecho que delimitan formalmente el poder, y por otro, los efectos de verdad que ese poder produce y que a su vez lo prolongan. Un triángulo, por lo tanto: poder-derecho-verdad. Esquemáticamente, digamos esto: existe una cuestión tradicional que es la de la filosofía política y que podríamos for-

mular así: ¿cómo puede el discurso de la verdad, o la filosofía entendida como el discurso por excelencia de la verdad, fijar los límites de derecho del poder? Esa es la pregunta tradicional. Ahora bien, yo querría plantear una cuestión que está por debajo, una cuestión muy fáctica en comparación con la tradicional, noble y filosófica. Mi interrogante sería, en cierto modo, el siguiente: ¿cuáles son las reglas de derecho que las relaciones de poder ponen en acción para producir discursos de verdad? Y asimismo: ¿cuál es el tipo de poder capaz de producir discursos de verdad que, en una sociedad como la nuestra, están dotados de efectos tan poderosos?

Quiero decir esto: en una sociedad como la nuestra –aunque también en cualquier otra–, múltiples relaciones de poder atraviesan, caracterizan y constituyen el cuerpo social; no pueden disociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación del discurso verdadero. No hay ejercicio del poder sin cierta economía de los discursos de verdad que funcionan en, a partir y a través de ese poder. Estamos sometidos a la producción de la verdad y solo podemos ejercer el poder por la producción de la verdad. Eso es válido en cualquier sociedad, pero creo que en la nuestra esa relación entre poder, derecho y verdad se organiza de una manera muy particular.

Para marcar no el mecanismo mismo de la relación entre poder, derecho y verdad, sino la intensidad de la relación, digamos que el poder nos obliga a producir la verdad, dado que la exige y la necesita para funcionar; tenemos que decir la verdad, estamos condenados a confesar la verdad o a encontrarla. El poder no cesa de cuestionar, de cuestionarnos; no cesa de investigar, de registrar; institucionaliza la búsqueda de la verdad, la profesionaliza, la recompensa. Tenemos que producir la verdad del mismo modo que, al fin y al cabo, tenemos que producir riquezas, y tenemos que producir la primera para poder producir las segundas. Y por otro lado, estamos igualmente sometidos a la verdad, en el sentido de que esta es ley; el que decide, al menos en parte, es el discurso verdadero; él mismo

vehiculiza efectos de poder. Después de todo, somos juzgados, condenados, clasificados, obligados a cumplir tareas, destinados a cierta manera de vivir o a cierta manera de morir en función de discursos verdaderos que conllevan efectos específicos de poder. Por lo tanto: reglas de derecho, mecanismos de poder, efectos de verdad y, asimismo, reglas de poder y poder de los discursos verdaderos. Ese fue, más o menos, el dominio muy general del recorrido que quise trazar, un recorrido que hice de una manera parcial y con muchos zigzags.

Ahora querría explayarme sobre ese recorrido. ¿Qué principio general me guió y cuáles fueron las consignas imperativas o las precauciones de método que quise tomar? Un principio general en lo atinente a las relaciones del derecho y el poder: me parece que no debemos olvidar que en las sociedades occidentales, y esto es así desde la Edad Media, el pensamiento jurídico se elabora esencialmente en torno al poder real. El edificio jurídico se construyó a pedido del poder real y también en su beneficio, para servirle de instrumento o de justificación. En Occidente, el derecho es un derecho por encargo real. Todo el mundo conoce, por supuesto, el papel famoso, célebre, reiterado de los juristas en la organización del poder real. No hay que olvidar que la reactivación del derecho romano hacia mediados de la Edad Media, que fue el gran fenómeno en torno y a partir del cual se reconstruyó el edificio jurídico desmembrado tras la caída del Imperio Romano, fue uno de los instrumentos técnicos constitutivos del poder monárquico, autoritario, administrativo y, en última instancia, absoluto. Formación, por lo tanto, de un edificio jurídico alrededor del personaje del rey e incluso a pedido y en beneficio de su poder. Cuando en los siglos siguientes ese edificio jurídico escape al control real, cuando se oponga al poder real, se pondrán en entredicho los límites de este poder, la cuestión concerniente a las prerrogativas del soberano. En otras palabras, creo que el personaje central en todo el edificio jurídico occidental es el rey. De él se trata, de sus derechos, de su poder, de los límites eventuales de este: de

esto se trata fundamentalmente en el sistema general o, en todo caso, en la organización general del sistema jurídico occidental. Ya hayan sido los juristas los servidores del rey o sus adversarios, en esos grandes edificios del pensamiento y el saber jurídicos siempre se trata del poder real.

Y eso de dos maneras: ya fuera para mostrar en qué estructura jurídica se investía ese poder, de qué forma el monarca era el cuerpo viviente de la soberanía, cómo su poder, aun absoluto, se adecuaba con exactitud a un derecho fundamental; ya fuera, al contrario, para mostrar cómo había que limitar ese poder soberano, a qué reglas de derecho debía someterse, según y dentro de qué límites tenía que ejercer su poder para que este conservase su legitimidad. Desde la Edad Media, el papel esencial de la teoría del derecho ha sido fijar la legitimidad del poder: el problema fundamental, central, alrededor del cual se organiza toda esa teoría, es el problema de la soberanía.

Decir que el problema de la soberanía es el problema central del derecho en las sociedades occidentales significa que el discurso y la técnica del derecho tuvieron la función esencial de disolver, dentro del poder, la existencia de la dominación para poner de manifiesto, en su lugar, dos cosas: por una parte, los derechos legítimos de la soberanía y, por otra, la obligación legal de la obediencia. El sistema del derecho es en definitiva la exclusión del hecho de la dominación y sus consecuencias.

En los años anteriores, al hablar de los diferentes temas que he mencionado, en el fondo quería invertir esta dirección general del análisis que es, creo, la del discurso del derecho desde la Edad Media. Traté de hacer lo inverso, es decir, dejar que la dominación tuviera el valor de un hecho, tanto en su secreto como en su brutalidad, y mostrar además, a partir de ahí, no solo cómo el derecho es el instrumento de esa dominación –eso va de suyo–, sino también cómo, hasta dónde y en qué forma el derecho (y cuando digo derecho no pienso únicamente en la ley, sino en el conjunto de aparatos, instituciones,

reglamentos y artículos de ley) vehiculiza y pone en acción relaciones que no son de soberanía sino de dominación. Y por dominación no me refiero al hecho de una dominación global de uno sobre los otros o de un grupo sobre otro, sino a las múltiples formas de dominación que pueden ejercerse dentro de la sociedad. En consecuencia, no al rey en su posición central, sino a los súbditos en sus relaciones recíprocas; no a la soberanía en su edificio único, sino a las múltiples sujeciones que tienen lugar y funcionan dentro del cuerpo social.

El sistema del derecho y el campo judicial son vehículo permanente de relaciones de dominación, de técnicas de sujeción polimorfas. Creo que no hay que ver el derecho como una legitimidad que deba establecerse, sino como los procedimientos de sujeción que pone en práctica. Por lo tanto, la cuestión es eludir o evitar el problema, central para el derecho, de la soberanía y la obediencia de los individuos sometidos a ella, y poner de relieve el problema de la dominación y la sujeción. Por ser esa la línea general del análisis, era necesaria cierta cantidad de precauciones de método para seguir esta línea, que intentaba eludir la línea general del análisis jurídico.

Precauciones de método: la siguiente, entre otras. No se trata de analizar las formas pautadas y legítimas del poder en su centro, en lo que pueden ser sus mecanismos generales o sus efectos de conjunto. Al contrario, se trata de captar el poder en sus extremos, en sus últimos lineamientos, allí donde se vuelve capilar. Es decir, tomar el poder en sus formas y sus instituciones más regionales, más locales, donde ese poder, al desbordar las reglas del derecho que lo organizan y lo delimitan, se prolonga más allá de ellas, se inviste en instituciones, cobra cuerpo en técnicas y se provee instrumentos materiales de intervención, incluso violentos. Un ejemplo: en vez de procurar saber dónde y cómo se funda el derecho de castigar en la soberanía tal como la presenta la filosofía, sea del derecho monárquico o del derecho democrático, traté de ver cómo el castigo, el poder de castigar, cobraban cuerpo en una serie de instituciones locales, regionales, materiales, ya fueran el

suplicio o el encarcelamiento, y esto en el mundo a la vez institucional, físico, reglamentario y violento de los aparatos concretos del castigo. En otras palabras, captar el poder por el lado del extremo cada vez menos jurídico de su ejercicio. Esa era la primera consigna.

Segunda consigna: no se trataba de analizar el poder en el plano de la intención o la decisión, procurar tomarlo por el lado interno, plantear la pregunta (a mi entender laberíntica): ¿quién tiene, entonces, el poder?, ¿qué tiene en la cabeza?, ¿qué busca quien tiene el poder? Había que estudiar el poder allí donde su intención –si la hay– se inviste por completo dentro de prácticas reales: estudiarlo, en cierto modo, por el lado de su cara externa, donde está en relación directa e inmediata con lo que podemos llamar, de manera muy provisoria, su objeto, su blanco, su campo de aplicación; en otras palabras, allí donde se implanta y produce sus efectos reales. Por lo tanto, no preguntar: ¿por qué algunos quieren dominar?, ¿qué buscan?, ¿cuál es su estrategia de conjunto?, sino: ¿cómo pasan las cosas en el momento mismo, en el nivel, en el plano del procedimiento de sujeción o en esos procesos continuos e ininterrumpidos que someten los cuerpos, dirigen los gestos, rigen los comportamientos? En otros términos, en vez de preguntarse cómo aparece el soberano en lo alto, procurar saber cómo se constituyen progresiva, real, materialmente los sujetos a partir de la multiplicidad de los cuerpos, las fuerzas, las energías, las materias, los deseos, los pensamientos. Captar la instancia material de la sujeción en cuanto la constitución de los sujetos sería, si se quiere, exactamente lo contrario de lo que Hobbes quiso hacer en el *Leviatán*[1] y, creo, de lo que quieren hacer los juristas cuando

1 Thomas Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill*, Londres, impreso para Andrew Grooke, 1651 [ed. esp.: *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, trad. de Carlos Mellizo, Buenos Aires, FCE, 1992]. [N. del E.]

plantean el problema de saber cómo, a partir de la multiplicidad de los individuos y las voluntades, puede formarse una voluntad o un cuerpo únicos, animados por un alma que sería la soberanía. Recuerden el esquema del *Leviatán*: en él, el Leviatán, en cuanto hombre fabricado, no es otra cosa que la coagulación de una serie de individualidades separadas que se reúnen por obra de cierto número de elementos constitutivos del Estado. Pero en la cabeza del Estado existe algo que lo constituye como tal, y ese algo es la soberanía, acerca de la cual Hobbes dice que es precisamente el alma del Leviatán. Ahora bien, en vez de plantear el problema del alma central, creo que habría que estudiar –y es lo que intenté hacer– los cuerpos periféricos y múltiples, esos cuerpos constituidos como sujetos por los efectos de poder.

Tercera precaución de método: no pensar el poder como un fenómeno de dominación global y homogénea de un individuo sobre los otros, de un grupo sobre los otros, de una clase sobre las otras. En síntesis, tener presente que el poder salvo si se lo considera desde muy arriba y muy lejos, no es algo que se reparte entre quienes lo tienen y lo poseen en forma explícita y quienes no lo tienen y lo padecen. El poder debe analizarse como algo que circula o, mejor, como algo que solo funciona en cadena. Nunca se localiza aquí o allá, nunca está en las manos de algunos, nunca se apropia como una riqueza o un bien. El poder funciona. El poder se ejerce en red y, en ella, los individuos no solo circulan, sino que están siempre en situación de sufrirlo y también de ejercerlo. Nunca son el blanco inerte o consintiente del poder, siempre son sus transmisores. En otras palabras, el poder transita por los individuos, no se aplica sobre ellos.

Así, creo que no hay que concebir al individuo como una especie de núcleo elemental, átomo primitivo, materia múltiple y muda sobre la que se aplica y contra la que golpea el poder, que somete a los individuos o los quiebra. En realidad, uno de los efectos primeros del poder es precisamente hacer que un cuerpo, unos gestos, unos discursos, unos deseos se

identifiquen y se constituyan como individuos. Vale decir que el individuo no es quien está enfrente del poder; es, creo, uno de sus efectos primeros. El individuo es un efecto del poder y, al mismo tiempo, es su transmisor: el poder transita por el individuo al que ha constituido.

Cuarta consecuencia en el plano de las precauciones de método. Cuando digo: "El poder forma una red, se ejerce, circula", tal vez sea verdad hasta cierto punto. También puede decirse: "Todos tenemos fascismo en la cabeza" y, más fundamentalmente aún: "Todos tenemos poder en el cuerpo". Y el poder, al menos en cierta medida, transita por nuestro cuerpo, lo atraviesa. Todo eso puede decirse; pero no creo que, a partir de ahí, debamos concluir que el poder es, digamos, la cosa mejor repartida del mundo, aunque hasta cierto punto lo sea. No se trata de una especie de distribución democrática o anárquica del poder a través de los cuerpos. Me parece que –y aquí estaría la cuarta precaución de método– lo importante es no hacer una deducción del poder que parta del centro y trate de ver hasta dónde se prolonga por abajo, en qué medida se reproduce hasta llegar a los elementos más atomísticos de la sociedad.

Al contrario, creo necesario hacer –es una precaución de método a seguir– un análisis ascendente del poder, vale decir, partir de los mecanismos infinitesimales, que tienen su propia historia, su propio trayecto, su propia técnica y táctica, y ver después cómo esos mecanismos de poder, que tienen por lo tanto su solidez y en cierto modo su tecnología propias, fueron y son aún investidos, colonizados, utilizados, modificados, transformados, desplazados, propagados por mecanismos cada vez más generales y formas de dominación global. No es la dominación global la que se pluraliza y se transmite hacia abajo. Creo que debemos analizar la manera en que actúan los fenómenos, las técnicas, los procedimientos de poder en los niveles más bajos, mostrar cómo se desplazan esos procedimientos, cómo se propagan y se modifican, pero, sobre todo, cómo son investidos, anexados por fenómenos globa-

les, y de qué modo unos poderes generales o unas ganancias económicas pueden deslizarse en el juego de esas tecnologías de poder, a la vez relativamente autónomas e infinitesimales.

Tomemos como ejemplo la locura. Podríamos decir (y sería el análisis descendente del que debemos desconfiar) que a partir de fines del siglo XVI y en el siglo XVII la burguesía se convirtió en la clase dominante. Dicho esto, ¿cómo puede deducirse de ello la internación de los locos? La deducción siempre se hará; siempre es fácil hacerla, y eso es precisamente lo que yo le reprocho. En efecto, es fácil mostrar que es obligatorio deshacerse del loco, por ser este, justamente, inútil para la producción industrial. Podría hacerse lo mismo ya no a propósito del loco, sino de la sexualidad infantil. Eso es lo que hizo alguna gente, hasta cierto punto Wilhelm Reich,[2] sin duda Reimut Reiche,[3] cuando dijeron: a partir de la dominación de la clase burguesa, ¿cómo puede comprenderse la represión de la sexualidad infantil? Pues bien, habida cuenta de que el cuerpo humano se convirtió en fuerza productiva desde los siglos XVII y XVIII, todas las formas de gasto irreductibles a esas relaciones, a la constitución de las fuerzas productivas, todas las formas de gasto así manifestadas en su inutilidad fueron proscriptas, excluidas, reprimidas. Siempre es posible hacer estas deducciones, a la vez verdaderas y falsas. Son, en esencia, demasiado fáciles, porque podríamos hacer exactamente lo contrario y, a partir del principio de que la

2 Wilhelm Reich, *Der Einbruch der Sexualmoral*, Bremen, Plopp, 1931; versión francesa: *L'Irruption de la morale sexuelle: étude des origines du c aractère compulsif de la morale sexuelle*, trad. de P. Kamnitzer, París, Payot, 1972 [ed. esp.: *La irrupción de la moral sexual: estudio de los orígenes del carácter compulsivo de la moral sexual*, trad. de Delia García, Buenos Aires, Homo Sapiens, 1973].

3 Reimut Reiche, *Sexualität und Klassenkampf: zur Abwehr repressiver Entsublimierung*, Frankfurt, Neue Kritik, 1968; versión francesa: *Sexualité et lutte de classes: défense contre la désublimation répressive*, trad. de C. Parrenin y F. J. Rutten, París, Maspero, 1971, col. "Cahiers libres" [ed. esp.: *La sexualidad y la lucha de clases*, Barcelona, Seix Barral, 1974].

burguesía se convirtió en una clase dominante, mostrar que los controles de la sexualidad, y de la sexualidad infantil en particular, no son deseables; lo necesario, al contrario, sería un aprendizaje, un adiestramiento sexual, una precocidad sexual, en la medida en que se trata de reconstituir mediante la sexualidad una fuerza de trabajo cuya condición óptima, al menos a comienzos del siglo XIX, sería la infinitud: cuanta más mano de obra hubiera, con mayor plenitud y exactitud podría funcionar el sistema de producción capitalista.

Me parece que del fenómeno general de la dominación de la clase burguesa puede deducirse cualquier cosa. Creo que debemos hacer lo inverso: ver históricamente cómo los mecanismos de control pudieron actuar desde abajo sobre la exclusión de la locura, la represión, la prohibición de la sexualidad; cómo, en el nivel concreto de la familia, del entorno inmediato, de las células o los niveles más bajos de la sociedad, esos fenómenos de represión o exclusión tuvieron sus instrumentos y su lógica, y respondieron a unas cuantas necesidades. Hay que mostrar cuáles fueron sus agentes, y no buscarlos por el lado de la burguesía en general, sino por el de los agentes reales y concretos, que pudieron ser el entorno inmediato, la familia, los padres, los médicos, los escalones más bajos de la policía; y ver cómo esos mecanismos de poder, en un momento dado, en una coyuntura precisa y mediante una serie de transformaciones, comenzaron a volverse económicamente rentables y políticamente útiles. Creo que lograríamos mostrar con facilidad –bueno, es lo que quise hacer en otra época– que, en el fondo, lo que necesitó la burguesía, lo que le interesaba al sistema, no era que los locos fueran excluidos o que se vigilara y prohibiera la masturbación infantil –reitero, el sistema burgués puede tolerar perfectamente lo contrario–, sino investirse de manera efectiva en la técnica y el procedimiento mismo de la exclusión. Los mecanismos de exclusión; el aparato de vigilancia; la medicalización de la locura, de la delincuencia, de la sexualidad: fue todo esto, es decir, la micromecánica del poder, lo que

constituyó, representó, a partir de un momento dado, un interés para la burguesía.

Digamos además que las nociones de "burguesía" e "interés de la burguesía" carecen de contenido real, verosímil, al menos para los problemas que acabamos de ver. No se trata de que la burguesía pensara que había que excluir la locura o reprimir la sexualidad infantil, sino que, a partir de cierto momento y por razones que hay que estudiar, los mecanismos de exclusión de la locura y los mecanismos de vigilancia de la sexualidad infantil rindieron cierta ganancia económica, demostraron cierta utilidad política y, como resultado, fueron naturalmente colonizados y sostenidos por mecanismos globales y, en definitiva, por todo el sistema del Estado. Si partimos de esas técnicas de poder y mostramos las ganancias económicas o las utilidades políticas que producen, podremos comprender, en efecto, cómo aquellos mecanismos terminan por formar parte del conjunto. En otras palabras: la burguesía se burla de los locos, pero los procedimientos implementados para su exclusión rindieron, a partir del siglo XIX y conforme a ciertas transformaciones, un rédito político y a la larga incluso cierta utilidad económica que consolidaron el sistema y lo hicieron funcionar en su conjunto. A la burguesía no le interesan los locos, sino el poder que ejerce sobre ellos; no le interesa la sexualidad del niño, sino el sistema de poder que controla esa sexualidad. Se burla de los delincuentes, de su castigo o su reinserción, que en lo económico no tiene mayor interés. En cambio, del conjunto de los mecanismos mediante los cuales un delincuente es controlado, perseguido, castigado, reformado, se desprende para la burguesía un interés que funciona dentro del sistema económico-político general. Esa es la cuarta precaución de método que quería seguir.

Quinta precaución. Bien puede suceder que las grandes maquinarias de poder se hayan acompañado de la producción de ideologías. Sin duda hubo una ideología de la educación, una ideología del poder monárquico, una ideo-

logía de la democracia parlamentaria; pero en la base, en el punto de remate de las redes de poder, no creo que lo que se forme sean ideologías. Es mucho menos y, me parece, mucho más: son instrumentos efectivos de formación y acumulación del saber, métodos de observación, técnicas de registro, procedimientos de investigación y búsqueda, aparatos de verificación. Es decir que el poder, en sus mecanismos finos, no puede ejercerse sin la formación, la organización y la puesta en circulación de un saber o, mejor, de aparatos de saber que no son acompañamientos o edificios ideológicos.

A modo de resumen de estas cinco precauciones de método, diré lo siguiente: más que orientar la investigación sobre el poder por el lado del edificio jurídico de la soberanía, por el lado de los aparatos de Estado y las ideologías que lo acompañan, creo que el análisis debe orientarse hacia la dominación (y no la soberanía), hacia los operadores materiales, las formas de sujeción, las conexiones y utilizaciones de los sistemas locales de esa sujeción y, por último, hacia los dispositivos de saber.

En suma, hay que deshacerse del *Leviatán*, de ese modelo de un humano artificial, a la vez autómata fabricado y unitario, que presuntamente engloba a todos los individuos reales y cuyo cuerpo serían los ciudadanos, pero cuya alma sería la soberanía. Hay que estudiar el poder al margen del modelo del *Leviatán*, al margen del campo delimitado por la soberanía jurídica y la institución del Estado; es necesario analizarlo sobre la base de las técnicas y tácticas de dominación. Creo que esa es la línea metódica que hay que seguir y que intenté seguir en las diferentes investigaciones que realicé sobre el poder psiquiátrico, la sexualidad de los niños y el sistema punitivo.

Ahora bien, al recorrer ese dominio y tomar esas precauciones de método, creo que surge un hecho histórico concreto, que por fin va a introducirnos en el problema del que querría hablar a partir de hoy. Ese hecho es el siguiente: la

teoría jurídico-política de la soberanía, de la que debemos desprendernos para analizar el poder, data de la Edad Media; data de la reactivación del derecho romano y se constituyó en torno del problema de la monarquía y el monarca. Y creo que, históricamente, esta teoría de la soberanía –que es la gran trampa en que se corre el riesgo de caer cuando se analiza el poder– desempeñó cuatro papeles.

En primer lugar, designó un mecanismo de poder efectivo que era el de la monarquía feudal. Segundo, sirvió de instrumento y también de justificación para la constitución de las grandes monarquías administrativas. A continuación, a partir del siglo XVI y sobre todo del XVII, en el auge de las guerras de religión, la teoría de la soberanía fue un arma que circuló en uno u otro campo, que se utilizó en uno u otro sentido, ya fuera para limitar o para fortalecer el poder real. La encontramos del lado de los católicos monárquicos o de los protestantes antimonárquicos; del lado de los protestantes monárquicos y más o menos liberales, y también del lado de los católicos partidarios del cambio de dinastía. Vemos que esta teoría de la soberanía actúa en manos de los aristócratas o de los parlamentarios, del lado de los representantes del poder real o del lado de los últimos señores feudales. En resumen, fue el gran instrumento de la lucha política y teórica alrededor de los sistemas de poder de los siglos XVI y XVII. Por último, en el siglo XVIII volvemos a encontrar esta misma teoría de la soberanía como reactivación del derecho romano, en Rousseau y sus contemporáneos, ahora con un cuarto papel: en ese momento se trata de construir, contra las monarquías administrativas, autoritarias o absolutas, un modelo alternativo, el de las democracias parlamentarias. Y ese es el papel que desempeña aún en el momento de la Revolución.

Me parece que, si observamos estos cuatro papeles, advertiremos que, mientras perduró la sociedad de tipo feudal, los problemas que abordaba la teoría de la soberanía, los problemas a los que se refería, abarcaban efectivamente la mecánica

general del poder, su manera de ejercerse, desde los niveles más elevados hasta los más bajos. En otras palabras, la relación de soberanía, ya se entendiera de una manera amplia o restringida, englobaba la totalidad del cuerpo social. Y, en efecto, la forma en que se ejercía el poder podía transcribirse con claridad –al menos en sus aspectos esenciales– en términos de la relación soberano-súbdito.

Ahora bien, entre los siglos XVII y XVIII se produjo un fenómeno importante: la aparición –habría que decir la invención– de una nueva mecánica de poder, que tiene procedimientos muy particulares, instrumentos completamente novedosos, un aparataje muy diferente y del todo incompatible con las relaciones de soberanía. Esta nueva mecánica de poder recae, en primer lugar, sobre los cuerpos y lo que hacen, más que sobre la tierra y sus productos. Es un mecanismo de poder que permite extraer de los cuerpos tiempo y trabajo antes que bienes y riqueza. Es un tipo de poder que se ejerce continuamente mediante la vigilancia y no de manera discontinua a través de sistemas de cánones y obligaciones crónicas. Es un tipo de poder que supone una apretada cuadrícula de coerciones materiales y define una nueva economía de poder cuyo principio es que se debe estar en condiciones de incrementar, a la vez, las fuerzas sometidas y la fuerza y la eficacia de quien las somete.

Me parece que ese tipo de poder se opone, punto por punto, a la mecánica de poder que describía o procuraba transcribir la teoría de la soberanía. Esta última está ligada a una forma de poder que se ejerce sobre la tierra y sus productos, antes que sobre los cuerpos y sus acciones. La teoría de la soberanía concierne al desplazamiento y la apropiación, por el poder, no del tiempo y el trabajo sino de los bienes y la riqueza. Es la teoría que permite transcribir en términos jurídicos unas obligaciones fiscales permanentes pero discontinuas, y no codificar una vigilancia continua; es una teoría que permite fundar el poder en torno y a partir de la existencia física del soberano, y no de los sistemas continuos y perma-

nentes de vigilancia. La teoría de la soberanía es, si se quiere, lo que permite fundar el poder absoluto en el gasto absoluto de poder, y no calcular el poder con el mínimo de gastos y el máximo de eficacia.

Y este nuevo tipo de poder, que ya no puede transcribirse de ningún modo en los términos de la soberanía, es una de las grandes invenciones de la sociedad burguesa. Fue uno de los instrumentos fundamentales de la introducción del capitalismo industrial y del tipo de sociedad que le es correlativo. Ese poder no soberano –por consiguiente, ajeno a la forma de la soberanía– es el poder disciplinario, indescriptible, injustificable desde el punto de vista de la teoría de la soberanía, y que habría debido provocar la desaparición misma del gran edificio jurídico de esa teoría. Ahora bien, la teoría de la soberanía no solo siguió existiendo, si se quiere, como ideología del derecho, sino que continuó organizando los códigos jurídicos de los que la Europa del siglo XIX se proveyó, a grandes rasgos, a partir de los códigos napoleónicos. ¿Por qué persistió de ese modo como ideología y principio organizador de los grandes códigos jurídicos?

Creo que las razones son dos. Por una parte, la teoría de la soberanía fue, en el siglo XVIII y aun en el XIX, un instrumento crítico permanente contra la monarquía y todos los obstáculos que podían oponerse al desarrollo de la sociedad disciplinaria. Pero, por otra, esta teoría y la organización de un código jurídico centrado en ella permitieron superponer a los mecanismos de la disciplina un sistema de derecho que enmascaraba sus procedimientos, borraba lo que podía haber de dominación y técnicas de dominación en la disciplina y, por último, garantizaba a cada uno el ejercicio, a través de la soberanía del Estado, de sus propios derechos soberanos. En otras palabras, los sistemas jurídicos, ya fueran las teorías o los códigos, permitieron una democratización de la soberanía, la introducción de un derecho público articulado en la soberanía colectiva, a la par de esa democratización profundamente lastrada por los mecanismos de la coerción

disciplinaria. Podríamos decir lo siguiente: puesto que las coacciones disciplinarias debían ejercerse como mecanismos de dominación y quedar a la vez ocultas como ejercicio efectivo del poder, era necesario que la teoría de la soberanía siguiera vigente en el aparato jurídico y se reactivara en los códigos judiciales.

Así, en las sociedades modernas, a partir del siglo XIX y hasta nuestros días, tenemos, por una parte, una legislación, un discurso y una organización del derecho público articulados en torno del principio de la soberanía del cuerpo social y la delegación que cada uno hace de su soberanía al Estado, y, por otra, una apretada cuadrícula de coerciones disciplinarias que asegura la cohesión de ese mismo cuerpo social. Ahora bien, esta cuadrícula no puede transcribirse en ningún caso en aquel derecho, que es, sin embargo, su acompañamiento necesario.

Un derecho de la soberanía y una cuadrícula de las disciplinas: entre estos dos límites se juega el ejercicio del poder. Pero ambos límites son tan heterogéneos que nunca se puede reducir uno a otro. En las sociedades modernas el poder se ejerce a través de, a partir de y en el juego mismo de esa heterogeneidad entre un derecho público de la soberanía y una mecánica polimorfa de la disciplina. Lo cual no quiere decir que tengamos, por un lado, un sistema de derecho verborrágico y explícito, que sería el de la soberanía, y, por otro, disciplinas oscuras y mudas que trabajen en lo profundo, en la sombra, y constituyan el silencioso subsuelo de la gran mecánica del poder. En realidad, las disciplinas tienen su propio discurso. Son en sí mismas, y por las razones antes mencionadas, creadoras de aparatos de saber, de saberes y de campos múltiples de conocimiento. Tienen una extraordinaria inventiva como aparatos formadores de saber y conocimientos y son portadoras de un discurso, pero de un discurso que no puede ser el del derecho, el discurso jurídico.

El discurso de la disciplina es ajeno al de la ley; es ajeno al de la regla como efecto de la voluntad soberana. Por eso, las

disciplinas conllevan el discurso de la regla, pero no el de la regla jurídica derivada de la soberanía; conllevan el discurso de la regla natural, vale decir, de la norma. Definirán un código que no será el de la ley, sino el de la normalización, referirán necesariamente a un horizonte teórico que no será el edificio del derecho, sino el campo de las ciencias humanas, y su jurisprudencia será la de un saber clínico.

En suma, lo que quise mostrar en estos últimos años no fue el modo como, en el frente de avanzada de las ciencias exactas, el dominio incierto, difícil y confuso de la conducta humana poco a poco se anexó a la ciencia: las ciencias humanas no se constituyeron gracias a un progreso de la racionalidad de las ciencias exactas. Creo que el proceso que hizo posible el discurso de las ciencias humanas es la yuxtaposición, el enfrentamiento de dos mecanismos y dos tipos de discursos absolutamente heterogéneos: por un lado, la organización del derecho en torno a la soberanía y, por otro, la mecánica de las coerciones ejercidas por las disciplinas. El hecho de que en nuestros días el poder se ejerza mediante ese derecho y esas técnicas, de que las técnicas de la disciplina y los discursos nacidos de ella invadan el derecho, el hecho de que los métodos de la normalización colonicen cada vez más los procedimientos de la ley puede explicar el funcionamiento global de lo que llamaría una "sociedad de normalización".

Más precisamente: creo que la normalización, las normalizaciones disciplinarias, terminan por chocar cada vez más contra el sistema jurídico de la soberanía; cada vez surge con mayor claridad la incompatibilidad entre unas y otro, y cada vez es más necesaria una especie de discurso árbitro, una especie de poder y saber neutral gracias a su sacralización científica. Y es justamente por el lado de la ampliación de la medicina por donde vemos, no digo combinarse, pero sí intercambiarse o enfrentarse perpetuamente la mecánica de la disciplina y el principio del derecho. El desarrollo de la medicina, la medicalización general del comportamiento, de

las conductas, de los discursos, de los deseos, etc., se llevan a cabo en el frente donde se encuentran los dos estratos heterogéneos de la disciplina y la soberanía.

Esa es la razón por la que, contra las usurpaciones de la mecánica disciplinaria, contra el ascenso de un poder ligado al saber científico, nos encontramos en una situación tal que el único recurso a nuestra disposición, en apariencia sólido, es precisamente el recurso o el retorno a un derecho organizado en torno de la soberanía, articulado con ese viejo principio. ¿Qué hacemos en concreto cuando queremos objetar algo a las disciplinas y todos los efectos de saber y poder vinculados a ellas? ¿Qué hacen el sindicato de la magistratura u otras instituciones semejantes? ¿Qué se hace, como no sea invocar ese derecho, ese famoso derecho formal y burgués, que es en realidad el derecho de la soberanía? Y creo que por eso estamos en un cuello de botella y no podemos seguir funcionando indefinidamente de esta manera; no podremos limitar los efectos del poder disciplinario con el recurso a la soberanía contra la disciplina.

De hecho, soberanía y disciplina –legislación, derecho de la soberanía y mecánicas disciplinarias– son dos elementos absolutamente constitutivos de los mecanismos generales del poder en nuestra sociedad. A decir verdad, para luchar contra las disciplinas o, mejor, contra el poder disciplinario en la búsqueda de un poder no disciplinario, no habría que apelar al viejo derecho de la soberanía; deberíamos encaminarnos hacia un nuevo derecho, que sea antidisciplinario pero al mismo tiempo esté emancipado del principio de la soberanía.

Y es aquí donde reencontramos la noción de "represión", de la que tal vez les hable la próxima vez, a menos que me harte de machacar con cosas ya dichas y pase a otros temas concernientes a la guerra. A mi entender, la noción de "represión" tiene en su uso el doble inconveniente de referirse de manera oscura a cierta teoría de la soberanía, que sería la teoría de los derechos soberanos del individuo, y de poner

en juego, cuando se la utiliza, toda una referencia psicológica tomada de las ciencias humanas, es decir, de los discursos y las prácticas correspondientes al dominio disciplinario. Creo que esa noción de "represión" es todavía una noción jurídico-disciplinaria, sea cual fuere el uso crítico que quiera dársele; y por lo tanto dicho uso crítico está viciado, malogrado desde el inicio por la doble referencia a la soberanía y a la normalización que esta implica.

michel foucault

microfísica del poder

Si *Vigilar y castigar*, publicado en 1975, es todavía hoy el libro de Michel Foucault que mayor circulación tuvo por fuera de los ámbitos académicos, *Microfísica del poder*, de 1977, es el primer libro de intervenciones políticas del autor, que permitió que muchos lectores fuera de Francia accedieran a un registro de su pensamiento que solo estaba disponible en círculos especializados o en revistas de la militancia contracultural. Así, al desplegar los grandes ejes de sus trabajos históricos en clave de diálogo y discusión, desempeñó un papel decisivo en la difusión y recepción de su obra.

En conversaciones con interlocutores como Gilles Deleuze, Jacques Rancière o André Glucksmann, Foucault aborda el análisis del presente, no a modo de crónica o interpretación de acontecimientos sino en relación con sus propios intereses e inquietudes. Así, el libro comienza con un recorrido por su obra, desde *Historia de la locura* hasta *Vigilar y castigar*, en una suerte de guía conceptual de lectura. Pero aquí aparece sobre todo un Foucault metido de lleno en los debates que atravesaron a la izquierda francesa en la década de 1970, cuando las estructuras de los partidos crujieron y el comunismo entró en una crisis que sería irreversible. Foucault se pregunta qué significa ser de izquierda, y si es posible –y cómo– construir una izquierda no jerárquica, no estatista, no totalitaria. No solo articula una crítica filosa de la izquierda cuando esa posición conllevaba costos, sino que lo hace desde una perspectiva política libertaria, abierta a repensar el lugar de las masas y de la revuelta. Reflexiona también sobre el rol de los intelectuales, que ya no están llamados a construir sistemas universales o a erigirse en portavoces esclarecidos, sino a analizar la especificidad de los mecanismos de poder, a construir poco a poco un saber estratégico atento a las luchas locales en las cárceles, los psiquiátricos, las instituciones educativas. Se trata de afinar la teoría como una caja de herramientas para captar cómo funciona la red del poder, que disciplina los cuerpos sin represión, sin violencia.

Con prólogo de Edgardo Castro, que restituye el contexto y las pistas imprescindibles para entender las posiciones en juego, esta nueva edición de *Microfísica del poder* recupera para los lectores una obra ya clásica de Foucault, cuyos planteos no han perdido ninguna vigencia.

creative commons

siglo veintiuno editores

CNL CENTRE NATIONAL DU LIVRE

ISBN 978-987-629-952-7

9 789876 299527